Iñaki Yarza

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ANTIGUA

Iniciación Filosófica

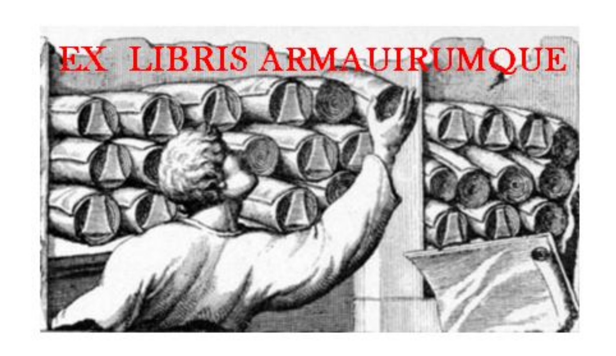
EUNSA

Iñaki Yarza es licenciado en Derecho, doctor en Filosofía y profesor de Historia de la Filosofía Antigua y de Estética en la Pontificia Università della Santa Croce (Roma). Ha publicado en esta editorial *La racionalidad de la ética de Aristóteles*, Pamplona 2001 y, en esta misma colección, *Introducción a la estética*, Pamplona 2004.

IÑAKI YARZA

HISTORIA DE LA FILOSOFIA ANTIGUA

Segunda edición



EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
PAMPLONA, 1987

Primera edición: Diciembre 1983
Segunda edición: Febrero 1987

Ediciones Universidad de Navarra, S. A. (EUNSA)
Plaza de los Sauces, 1 y 2. Barañain - Pamplona (España)

ISBN: 84-313-0821-4
Depósito Legal: NA-164-1987

Fotocomposición: Mogar Linotype - Logroño
Impreso en: Imprenta Popular, S.L. Uztárroz, 39 y 41. Pamplona

Printed in Spain - Impreso en España

INDICE GENERAL

SEXTA PARTE
EL NEOPLATONISMO

PRESENTACION

La historia de la filosofía, como explicaba Aristóteles, debe tener un carácter propedéutico para los estudios filosóficos. Con este fin se ha escrito esta breve historia de la filosofía antigua, para introducir en el conocimiento de los primeros filósofos y con su ayuda comprender la peculiar naturaleza del saber que ellos inauguraron y todavía hoy nosotros buscamos poseer. Porque, por encima de las doctrinas concretas, aún en parte vigentes, ésta es la principal enseñanza de los filósofos griegos: la filosofía debe entenderse en el sentido que ellos le dieron, como búsqueda de la verdad, aspiración a conocer del modo más profundo –desde las primeras causas– la totalidad de las cosas.

Ciertamente, la curiosidad por conocer el pensamiento antiguo nunca ha sido tan grande, ni la bibliografía a él dedicada tan abundante como en nuestros días. Sin embargo, se echan en falta, y más en nuestro idioma, manuales que recojan y sinteticen los resultados de las recientes investigaciones historiográficas que han modificado, al menos en parte, la estereotipada figura que forjaron los historiadores del siglo pasado de muchos de los antiguos pensadores y que los manuales puntualmente repitieron.

Por otro lado, al formar parte de una colección de iniciación filosófica, la brevedad ha sido una exigencia que era necesario respetar. Por eso he intentado marcar las líneas esenciales que dibujan el pensamiento de los principales filósofos antiguos, eludiendo las cuestiones accidentales, pero sin renunciar al empleo de sus propias palabras como instrumento pedagógico. En otras ocasiones, la oscuridad y ausencia casi completa del primitivo verbo filosófico han hecho necesaria la interpretación. En todo caso sólo he pretendido transmitir con fidelidad el núcleo esencial de las antiguas doctrinas filosóficas con la esperanza de servir a su comprensión.

INTRODUCCION

1. Origen y naturaleza de la filosofía antigua

El descubrimiento de la filosofía es atribuido, según el testimonio de Heráclides Póntico, a Pitágoras, quien interrogado en qué arte se sentía más seguro, respondió que no poseía ninguno, sino que era sólo filósofo[1]. Independientemente de la veracidad de esta narración, sí *hay que afirmar que tanto el término como el concepto de filosofía fueron acuñados por el pueblo griego*, rechazando por tanto la opinión que sostiene su origen oriental. El estado actual de las investigaciones históricas confirma la paternidad griega de la filosofía, poniendo fin a una cuestión ampliamente debatida. Afirmar el origen griego de la filosofía no significa, sin embargo, negar todo posible influjo oriental en su nacimiento, sino sostener que tales influencias –sobre todo de tipo matemático, astronómico y, más en general, de carácter práctico– no disminuyen la originalidad del genio griego.

¿Pero en qué consiste tal originalidad? ¿Cuáles son las características de ese nuevo saber que irrumpe por vez primera en la costa jónica del Egeo y que tan importantes consecuencias ha tenido para el desarrollo de la cultura occidental? *En un principio –entre los siglos VI y V a.C.– el término filosofía tuvo un significado bastante genérico y designaba la actividad intelectual*, la cultura entendida en sentido retórico–literario. Sin embargo, el significado específico de filosofía que los griegos han transmitido corresponde más bien al que posteriormente le atribuyeron Platón y Aristóteles.

1. Cfr. Heracl. Pont., fr. 88; Diógenes Laercio, I, 12.

Para Platón, la filosofía es búsqueda de la sabiduría, de una sabiduría que es en sí misma ilimitada, esto es, saber absoluto que sólo compete a Dios[2]; al hombre le corresponde su búsqueda, preguntarse e investigar por la totalidad de lo real. También para Aristóteles el saber filosófico tiene esa misma característica de totalidad, de *pregunta sobre toda la realidad* sin exclusión alguna, distinguiéndose así de las ciencias particulares, limitadas a explicar determinados sectores de ella[3].

Junto a esta primera característica, pueden señalarse otras dos que ayudan a delimitar con más precisión el concepto griego de filosofía. La primera hace referencia a su *método: la filosofía quiere ser explicación puramente racional de esa totalidad que constituye su objeto.* No basta al filósofo constatar, necesita conocer las causas y razones, y por tratar su investigación de todo lo real, tales causas y principios deberán ser los primeros, aquéllos de los que dependen todas las cosas. Como escribe Aristóteles, «lo que ahora queremos decir es esto: que la llamada sabiduría versa, en opinión de todos, sobre las primeras causas y sobre los principios»[4].

El último de los rasgos principales de la filosofía griega es *su fin. La finalidad es exclusivamente teórica, contemplativa,* como se desprende, de nuevo, de estas palabras de Aristóteles:

> «Que no se trata de una ciencia productiva, es evidente ya por los que primero filosofaron. Pues los hombres comienzan y comenzaron siempre a filosofar movidos por la admiración; al principio, admirados ante los fenómenos sorprendentes más comunes; luego, avanzando poco a poco y planteándose problemas mayores, como los cambios de la luna y los relativos al sol y a las estrellas, y la generación del universo. Pero el que se plantea un problema o se admira, reconoce su ignorancia (...) De suerte que, si filosofaron para huir de la ignorancia, es claro que buscaban el saber en vista del conocimiento, y no por alguna utilidad. Y así lo atestigua lo ocurrido. Pues esta disciplina comenzó a buscarse cuando ya existían casi todas las cosas necesarias y las relativas al descanso y al ornato de la vida. Es, pues, evidente, que no la buscamos por ninguna otra utilidad, sino que, así como llamamos hombre libre al que es para sí mismo y no para otro, así consideramos a ésta como la única ciencia libre, pues ésta sola es para sí misma»[5].

2. Cfr. PLATÓN, *Fedro*, 278 c-d.
3. Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, VI.
4. ARISTÓTELES, *Met.*, I, 1, 981 b 27.
5. ARISTÓTELES, *Met.*, I, 2, 982 b 11-28.

La filosofía es, por tanto, una ciencia libre, en cuanto no persigue ninguna utilidad práctica, no busca ninguna ventaja, ningún provecho que no sea el conocer mismo, satisfacer el deseo natural de todo hombre por saber: «Todos los hombres desean por naturaleza saber»[6].

Geográficamente, el nacimiento de la filosofía, con las características apuntadas, hay que señalarlo en la costa del Asia Menor, en las colonias griegas de Jonia. Fueron efectivamente tres hombres de Mileto, Tales, Anaximandro y Anaxímenes, los primeros filósofos de quienes tenemos noticia. Es Aristóteles quien ha recobrado para la historia de la filosofía, de una vez por todas, a los jonios y en primer lugar porque su búsqueda miraba al todo, al principio supremo. Preguntarse por el todo, aspirar a conocerlo todo, es lo mismo que interrogarse por el principio primero y unificador de toda la realidad.

Antes de ellos y como sus predecesores, señala Aristóteles a los poetas-teólogos –Homero, Hesíodo, los órficos, etc.– que presentaban una explicación mitológica, fabulada del universo, a diferencia de los jonios, que, aun conservando en parte elementos irracionales y míticos, intentan una explicación racional.

Por último, que su búsqueda estuvo movida por el único afán de conocer, lo demuestra no sólo el tenor de sus investigaciones, sino también toda la tradición antigua, atenta a resaltar esa característica en las referencias personales a los primeros filósofos que nos ha transmitido[7].

¿Por qué sucedió así? ¿Cuál fue la causa que hizo de Jonia la cuna de la filosofía? Pretender dar una respuesta precisa parece excesivamente aventurado, aunque no cabe duda que en aquella tierra se dieron unas condiciones socio-económicas favorables para el nacimiento de la filosofía: la libertad derivada de peculiares formas políticas, la actividad comercial y el consiguiente bienestar material, el florecimiento de actividades artísticas y científicas, etc. Con el paso del tiempo la filosofía desplazó su centro geográfico a otras colonias y a Atenas.

Como consideración conclusiva, se podría resaltar el valor permanente de la nueva ciencia, la filosofía, tal y como aparece en sus orígenes griegos. La filosofía griega en cuanto tal –con independencia de sus afirmaciones concretas– no pertenece a una época de la civilización ya superada, sino que constituye el inicio

6. *Met.*, I, 1, 980 a 1.

7. Sirva como ejemplo la conocida anécdota de Tales caído en el pozo mientras contemplaba el cielo (Cfr. PLATÓN, *Teeteto*, 173 d).

de un saber diverso de los mitos y las religiones, un saber racional que versa sobre la realidad entera y cuyo fin es el conocer por el conocer, contemplar. «Se puede decir que el modo en que la filosofía fue entendida por los griegos es todavía hoy el único modo posible de entenderla, es decir, el único modo de conservar a la filosofía una autonomía, una razón de existir, sin reducirla a otras formas de saber»[8].

2. DIVISIÓN DE LA FILOSOFIA ANTIGUA

La filosofía griega inicia su andadura en el siglo VI a.C. y la concluye en el 529 d.C., año en que el emperador Justiniano prohíbe las enseñanzas paganas. En estos siglos de historia, se pueden distinguir los siguientes períodos filosóficos:

a) El período *presocrático*, caracterizado por el problema cosmológico: ¿cuál es el principio de todas las cosas? ¿cómo surge y se genera el universo? Son los filósofos que podemos llamar, siguiendo una terminología presente en Aristóteles, físicos o naturales: los jonios, pitagóricos, eléatas y los pluralistas.

b) Con los *sofistas* el problema del cosmos pasa a un segundo plano, poniendo al hombre como centro de su especulación; a este periodo humanista pertenece también *Sócrates*.

c) *Platón* y *Aristóteles* conducen la filosofía a un decisivo enriquecimiento, tanto por la profundidad de su pensamiento, como por la diversidad temática de su interés especulativo. Con ellos, y en especial con Aristóteles, toman forma casi definitiva los diversos sectores del saber filosófico.

d) Dentro del *helenismo* se pueden agrupar tres grandes corrientes de pensamiento –estoicismo, epicureismo y escepticismo– así como una marcada tendencia al eclecticismo.

e) Por último, el *neoplatonismo*, precedido por el platonismo medio, el neopitagorismo y, sobre todo, por la coloración religiosa que cobra la especulación filosófica en Alejandría.

No nos ocuparemos, por tanto, del pensamiento cristiano que aunque cronológicamente coincide en sus orígenes con el final de esta etapa de la historia, especulativamente supone un nuevo modo de pensar y una nueva era: la edad media.

8. E. BERTI, 'Quale senso ha oggi studiare la filosofia antica' en *Studi aristotelici*, L'Aquila 1975, p. 40.

3. Fin del estudio histórico

Antes de concluir esta introducción, es preciso responder al para qué de un estudio sobre el pensamiento de los filósofos antiguos. ¿Qué beneficio puede aportar el conocimiento de tales doctrinas? Partiendo de la concepción vista de filosofía como búsqueda de la verdad, el estudio de su historia sólo tiene sentido si se entiende desde esa misma perspectiva, esto es, como búsqueda en el pasado de algo que valga también para el presente. Una historia de la filosofía que no sea búsqueda de la verdad, sólo podría interesar al erudito o al anticuario. Tomás de Aquino lo expresaba con estas palabras: «el estudio de la filosofía (de su historia) no es para saber qué pensaron los hombres, sino de qué modo alcanzaron la verdad de las cosas»[9]. Antes de él, Aristóteles había señalado que la filosofía, la búsqueda de la verdad, es una tarea colectiva: «La investigación de la verdad es, en un sentido, difícil; pero, en otro fácil. Lo prueba el hecho de que nadie puede alcanzarla dignamente, ni yerra por completo, sino que cada uno dice algo acerca de la Naturaleza; individualmente, no es nada, o es poco, lo que contribuye a ella; pero de todos reunidos se forma una magnitud apreciable»[10].

Esta es la función de la historia de la filosofía, proponer el pensamiento de los filósofos para que sirva de ayuda a nuestra inquisición de la sabiduría. No cabe, pues, una concepción *clasicista* de la historia de la filosofía antigua, que reduciría ésta a un conjunto de teoremas y proposiciones rígidamente concatenados, considerándolos a la vez la cumbre del pensamiento humano, la solución definitiva a todos los problemas filosóficos. Tampoco es válida la postura *historicista*, es decir, la convicción de que ninguna verdad sobrevive a la historia y, por tanto, la filosofía griega por contener la expresión del pensamiento humano en un momento histórico determinado, habría sido irremediablemente superada y sólo cabría intentar su fiel reconstrucción. En contraste con ambas posturas, debemos afrontar el estudio de la historia de la filosofía antigua convencidos de encontrar en ella numerosas verdades que el paso del tiempo no puede invalidar, y también numerosos errores que nos será útil conocer. «Y es justo que estemos agradecidos no sólo a aquéllos cuyas opiniones podemos compartir, sino también a los que se han expresado más superficialmente. Pues también éstos contribuyeron con algo, ya que desarrollaron nuestra facultad de pensar»[11].

9. *In I de caelo*, lect. 22, n. 228.
10. *Met.*, II, 1, 992 a 30-b 4.
11. Aristóteles, *Met.*, II, 1, 993 b 11-14.

PRIMERA PARTE

LOS PRESOCRATICOS

CAPÍTULO I

LOS JONIOS Y HERACLITO

Como se ha dicho, el precedente inmediato de los físicos de Mileto son los poetas-teólogos, cuyas obras presentan sin embargo notables puntos de contacto con el pensamiento de los primeros filósofos. La Teogonía de Hesíodo, por ejemplo, no propone sólo un origen de los dioses, sino también del mundo. No obstante, lo que permite hacer de Tales el primer filósofo y lo distingue de los poetas-teólogos, es que se mueve en un nuevo plano, el plano de la razón, no el del mito[1]. Esto no quiere decir que Hesíodo, y más en general los poetas-teólogos, no usaran la razón, ni que en Tales o los posteriores filósofos el elemento mítico esté ausente, sino que en aquéllos predomina el elemento fantástico, mitológico, mientras que en Tales y en los jonios la razón o *lógos* prevalece. Prueba de ello es que, aun moviéndose en un horizonte especulativo en parte semejante, cosmológico, los poetas no se proponen individuar el primer principio absoluto de todo lo real, sino más bien transmitir la generación del cosmos. Para los jonios, por el contrario, la búsqueda del principio *(arjé)* constituye la cuestión central de la que parte su especulación y lo que les acredita como filósofos.

1. Estas afirmaciones no quieren concluir en la aparición repentina del *lógos*. No cabe olvidar que es Aristóteles quien hace coincidir el nacimiento de la filosofía con Tales, cerrando el camino a otras posibles manifestaciones filosóficas que pudieron darse entre los poetas-teólogos y los jonios, y que convertirían el *salto* del mito al *lógos* –puesto de relieve por los positivistas del siglo pasado– en un tránsito lento y laborioso, como por otra parte da a entender el mismo Aristóteles (cfr. *Met.*, I, 2, 982 b 11). Además, no está dicho que la verdad del mito deba ser radicalmente distinta de la del *lógos;* Vico, por ejemplo, considera que aun siendo distintos, tanto uno como otro son dos caminos de acceso a la única verdad (cfr. J. CRUZ, *Hombre e historia en Vico*, Pamplona 1982, p. 378).

Los filósofos jonios son Tales, Anaximandro y Anaxímenes. Cada uno de ellos, como veremos, propone soluciones distintas al problema del principio primero, pero en todo caso consideran que tal principio debe ser único; esta circunstancia, junto con su origen jónico, permite acercar a su estudio la figura de Heráclito, cuyo pensamiento, por otras razones, se diferencia netamente del de los tres primeros.

1. TALES

Tales nació en Mileto en una fecha que sólo podemos saber con cierta aproximación y que nos llevaría a pensar que desarrolló su actividad científica y filosófica en los inicios del s. VI a.C.

Desde antiguo la tradición lo ha considerado como el primero de los filósofos y, de algún modo, como el prototipo del hombre sabio. Sobre su actividad poseemos numerosos testimonios que le atribuyen un papel importante en la vida de su pueblo, y hacen de él un eminente matemático, astrónomo y político.

Sobre su pensamiento filosófico las fuentes son más discretas, en parte porque él mismo no escribió nada, y se reducen sustancialmente a las informaciones que nos transmite Aristóteles. Según su testimonio, el pensamiento de Tales podría compendiarse en dos doctrinas fundamentales: el agua como primer principio y el alma como principio motor.

El agua como principio

El punto principal de la cosmología de Tales es la consideración del agua como principio supremo. Aristóteles expone así el pensamiento del milesio:

> «La mayoría de los filósofos primitivos creyeron que los únicos principios de todas las cosas eran los de índole material; pues aquello de lo que constan todos los entes y es el primer origen de su generación y el término de su corrupción, permaneciendo la sustancia pero cambiando en las afecciones, es, según ellos, el elemento y principio de los entes. Y por eso creen que ni se genera ni se destruye nada, pensando que tal naturaleza se conserva siempre, (...) pues dicen que siempre hay alguna naturaleza, ya sea una o más de una, de la cual se generan las demás cosas, conservándose ella. Pero, en cuanto al número

> y a la especie de tal principio, no todos dicen lo mismo, sino que Tales, iniciador de tal filosofía, afirma que es el agua (por eso también manifestó que la tierra estaba sobre el agua)»[2].

De este primer testimonio podemos deducir no sólo que el agua fue para Tales el principio primero, sino también el alcance y función de tal principio.

Por una parte, de él procede todo —«primer origen de su generación»— y a él todo se reconduce —«término de su corrupción». Es, desde la perspectiva aristotélica, el constitutivo material originario de todas las cosas, lo que en ellas persiste como sustrato y en lo que todo se convierte mediante corrupción.

Pero, ¿por qué Tales vio en el agua el principio supremo? También es Aristóteles quien nos da concretas indicaciones:

> «y sin duda concibió esta opinión al ver que el alimento es siempre húmedo y que hasta el calor nace de la humedad y de ella vive (y aquello de donde las cosas nacen es el principio de todas ellas). Por esto, sin duda, concibió esta opinión, y porque las semillas tienen siempre naturaleza húmeda, y por ser el agua, para las cosas húmedas, principio de su naturaleza»[3].

Son razones que pueden parecer ingenuas, provenientes de observaciones quizá excesivamente elementales, pero son razones y no imaginaciones fantásticas.

Sin embargo, quizá la explicación racional de Tales ha sido orientada por anteriores mitos. Es la sospecha que de algún modo deja entrever Aristóteles y que ha llevado a numerosos historiadores a asimilar el principio de Tales a determinadas afirmaciones mitológicas[4].

Que haya un rastro mitológico en el pensamiento de Tales, aun no pudiéndolo demostrar, es probable[5]; pero lo que importa resaltar, una vez más, es el carácter racional de la afirmación del

2. *Met.*, I, 3, 983 b 6-23.
3. *Ibid.*, 983 b 23-27.
4. Cfr. *Ibid.*, 983 b 27-984 a 4.
5. Sobre las posibles raíces mitológicas de la filosofía de Tales, cfr. E. ZELLER-R. MONDOLFO, *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, I, 2, Firenze 1950, pp. 122 ss. Los diferentes volúmenes de esta obra, versión italiana puesta al día del conocido trabajo de E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig 1891, aparecerán citados con cierta frecuencia, pues constituyen todavía un punto de referencia obligado, más por la abundancia de datos recogidos, que por la interpretación que a veces presenta. También haremos alusión frecuente a G. REALE, *Storia della filosofia antica*, 5 vol., Milano 1975-80.

milesio, que la distingue netamente de cualquier proposición mitológica a la que pueda parecerse.

El alma, principio del movimiento

El resto de las proposiciones que nos transmite Aristóteles hacen referencia a la doctrina de Tales sobre el alma, presentando también indicaciones valiosas sobre su teología.

> «Parece que también Tales, a juzgar por lo que cuentan, supuso que el alma era principio motor, si es que afirmó que la piedra (magnética) posee alma porque mueve el hierro»[6].

Tres capítulos más adelante, señala Aristóteles:

> «Y algunos afirman que el alma está mezclada en el todo, por lo que tal vez Tales creyó también que todas las cosas están llenas de dioses»[7].

¿Cuál era el pensamiento de Tales al afirmar la presencia de los dioses en todas las cosas? ¿Qué relación tiene ello con la actividad motora del alma?

Que *el alma es principio de la vida y del movimiento*, parece la conclusión lógica deducida por Aristóteles de la afirmación de Tales sobre el imán. Pero según la posterior afirmación, no sólo la piedra magnética poseería alma, sino también el todo, el universo, que estaría penetrado de vida, aunque muchas de sus partes parezcan inanimadas[8] y, además, nos indicaría de alguna manera el carácter divino de esa fuerza vital.

6. ARISTÓTELES, *El alma*, I, 2, 405 a 19 ss.
7. *Ibid.*, I, 5, 411 a 7 ss.
8. DIÓGENES LAERCIO, I, 24 (DK 11 A 1): «Tales hizo partícipes de alma incluso a los inanimados, deduciendo sus conjeturas de la piedra magnética y del ámbar».

Las siglas DK corresponden a DIELS-KRANZ autores de *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 1.ª ed. 1903; 6.ª ed., 3 vol., Berlín 1951-52. Esta obra sigue siendo un punto obligado de referencia para todos los testimonios y fragmentos de los presocráticos. El número inicial indica el capítulo, que coincide con el orden en que el filósofo ha sido colocado; la letra indica si se trata de un testimonio indirecto –A– o de un fragmento –B– y el número que le sigue señala el orden en que se encuentra. En la traducción de los testimonios y fragmentos he tenido presente también a G. COLLI, *La sapienza greca*, 3 vol., Milano 1978 y G. S. KIRK-J. E. RAVEN, *The presocratic philosophers*, Cambridge 1966 (trad. española *Los filósofos presocráticos*, Madrid 1970).

Nada más se dice sobre la naturaleza del alma vivificadora y divina, aunque es posible pensar que Tales la asociara a la naturaleza del primer principio, el agua. De este modo resultaría más claro el pensamiento de Tales: todas las cosas proceden del agua y en todas ellas permanece, como sustrato; todas las cosas deben ser, por tanto, divinas y animadas.

2. ANAXIMANDRO

Nacido en Mileto alrededor del 611 a.C., Anaximandro era algo más joven que Tales y, según los testimonios que poseemos, discípulo suyo[9]. Autor de una obra titulada *Sobre la naturaleza*[10], ejerció como su maestro actividades diversas a la investigación cosmológica. En este campo, sin embargo, se distingue claramente de Tales, al señalar como primer principio el *ápeiron* (ἄπειρον), esto es, lo infinito, lo ilimitado.

> «De entre los que dicen que (el primer principio) es uno, moviente e infinito, Anaximandro, hijo de Praxiades, un milesio, sucesor y discípulo de Tales, dijo que el principio y elemento de las cosas existentes era el *ápeiron*, habiendo sido el primero en introducir este nombre de principio material»[11].

El ápeiron

Para entender el pensamiento de Anaximandro, es evidente que en primer lugar hay que conocer el significado preciso de su primer principio. Por una parte, su traducción correspondería a lo ilimitado, lo que carece (ἀ –) de límite (πέρας) y, por tanto, lo infinito. ¿Pero de qué tipo de ilimitación se trata? Aristóteles lo entendió como algo espacialmente infinito, sin límite externo, a la vez que le concede una indeterminación, ilimitación, también cualitativa[12]. *El «ápeiron» fue para Anaximandro un principio material con una extensión infinita*, pero esa característica no era suficientemente distintiva, y *a ella añadía su indeterminación cualitativa*, su falta de identificación positiva; no era ni agua, ni

9. Cfr. DIÓGENES LAERCIO, II, 1-2 (DK 12 A 1).
10. El título Περὶ φύσεως era clásico y tendía a conferirse a los escritos de todos aquellos que Aristóteles denominó físicos.
11. SIMPLICIO, *In Arist. Phys.*, 24, 13 (DK 12 A 9).
12. Cfr. ARISTÓTELES, *Física*, III, 4, 203 a 16; 203 b 7.

aire, ... ni ninguno de los elementos. La caracterización del *ápeiron* hecha por Aristóteles permite asimilar este principio tanto a la causa material como a la divinidad. Depende de los rasgos que vengan resaltados.

a) *El ápeiron como causa material.* Desde el análisis aristotélico de las cuatro causas, el principio de Anaximandro suponía, por su indeterminación, un poderoso avance hacia la naturaleza propia de la causa material; el principio no era, como en Tales, uno de los elementos –una sustancia, en terminología de Aristóteles–, sino algo indeterminado, distinto de todas las sustancias existentes, anterior a ellas, y permitía explicar mejor su origen.

b) *El ápeiron como divinidad.* Sin embargo, esta consideración del *ápeiron* como causa material, ofrece sólo un aspecto que podríamos llamar pasivo, y que debe ser completado con otras indicaciones que nos da Aristóteles, referentes a la capacidad activa del primer principio:

> «Lo infinito no tiene principio (...), sino que parece ser ello el principio de los demás seres y que todo lo abarca y todo lo gobierna. (...) el infinito, además, es un ser divino, pues es inmortal e indestructible, como afirma Anaximandro y la mayoría de los fisiólogos»[13].

De estas palabras podemos deducir que el *ápeiron* de Anaximandro es el primer principio que todo lo abarca y gobierna, lo divino, inmortal e indestructible. No podría ser de otro modo; su carácter ilimitado le excluye de cualquier límite presente en las realidades terrenas, como la muerte y la corrupción. La divinización del primer principio no es algo exclusivo de Anaximandro, sino una tendencia presente en todos los pensadores jonios, que también en este aspecto se diferencian de los anteriores poetas y sus divinidades mitológicas[14]. Ahora importa entender de qué modo el *ápeiron* abarca y gobierna todas las cosas, cuál es la relación que Anaximandro establece entre lo ilimitado y todo aquello que posee límite.

13. ARISTÓTELES, *Ibid.*, III, 4, 203 b 7 ss.
14. Sobre el significado religioso de la filosofía de los jonios, vid. W. JAEGER, *La Teología de los primeros filósofos griegos*, México 1952, pp. 24-42 (trad. del original inglés *The theology of the early greek philosophers*, Oxford 1947).

Génesis de todas las cosas

De Anaximandro se ha conservado sólo un fragmento, transmitido por Simplicio, que encierra –de modo bastante oscuro– la clave de su cosmología:

> «El nacimiento a los seres existentes les viene de aquello en lo que se convierten 'según la necesidad', pues se pagan mutua pena y retribución por su injusticia 'según la disposición del tiempo', como Anaximandro dice en términos un tanto poéticos»[15].

Para hacer algo de luz en estas difíciles palabras, hay que tener en cuenta que Anaximandro pensaba que todas las cosas procedían necesariamente del *ápeiron* por separación de los contrarios y que a él retornaban también necesariamente. Anaximandro no explica la separación de los contrarios, aunque todo lleva a pensar que fuera causada por el movimiento eterno del *ápeiron*.

La razón de esa ley necesaria de generación y corrupción es el pago de una mutua pena, la retribución debida a causa de una injusticia. Ese castigo mutuo haría referencia a los contrarios separados del *ápeiron*, que deben saldar la injusticia que cometen por el hecho mismo de oponerse entre sí tendiendo a prevalecer uno sobre otro. El castigo restaura la igualdad mediante la disposición del tiempo, es decir, mediante la asignación de un límite a cada contrario que pone fin al predominio de uno sobre otro. De esta manera, Anaximandro explicaría la continuidad y estabilidad de los cambios naturales, la formación del mundo, y la función rectora del *ápeiron*. Pero a la vez, la misma ley hace que todas las cosas necesariamente retornen al primer principio, exigiendo por tanto su extinción; así se repararía la primitiva injusticia originada por la separación de los contrarios del *ápeiron*. Se entiende, por tanto, que para Anaximandro el mundo tenga también un límite de tiempo, un fin, y que a la destrucción de un mundo suceda el surgimiento de otro. Este alternarse de mundos sería además incesante, como incesante es el movimiento del *ápeiron*.

Génesis de nuestro mundo

Conociendo la ley que, según Anaximandro, rige la formación del cosmos, y con la ayuda de otros testimonios, se puede

15. SIMPLICIO, *In Arist. Phys.*, 24, 17 (DK 12 B 1).

reconstruir a grandes rasgos la génesis efectiva que para este autor habría tenido nuestro mundo.

La primera pareja de contrarios que se separó del *ápeiron* sería lo caliente y lo frío, de los que procederían –no consta que Anaximandro lo explicara de algún modo– poco a poco todos los demás: el fuego, en forma de esfera y rodeando una sustancia de naturaleza húmeda, que por condensación bajo el calor del fuego se convirtió en tierra, a la vez que los vapores emanados harían estallar la esfera de fuego, originándose de este modo los cuerpos celestes. La tierra, todavía húmeda, se seca por la acción del sol, y los restos de humedad serían los mares.

La tierra tendría forma cilíndrica, estaría en el centro del cosmos y en un equilibrio constante sin necesidad de ningún soporte material que la mantenga. Los seres vivientes procederían del elemento líquido por la acción del sol.

> «Anaximandro dijo que los primeros seres vivientes nacieron en lo húmedo, envueltos en cortezas espinosas (escamas), que, al crecer, se fueron trasladando a partes más secas y que, cuando se rompió la corteza circundante, vivieron, durante un corto tiempo, una vida distinta»[16].

Para Anaximandro, por tanto, los animales superiores, el hombre también, tendrían su origen en especies inferiores que poco a poco fueron transformándose[17].

3. Anaxímenes

Anaxímenes –nacido a principios del siglo VI a.C. y muerto en sus últimos decenios– es el tercero de los filósofos de Mileto y el sucesor de Anaximandro. De su vida y actividad científico-práctica nada sabemos. Sí consta por el testimonio de Diógenes Laercio que escribió un libro[18] del que nos han llegado algunos fragmentos.

A diferencia de Anaximandro, para Anaxímenes el primer principio, siendo también infinito, posee una naturaleza bien determinada: es el aire y de él proceden todas las cosas.

> «Anaxímenes de Mileto, hijo de Eurístrato, compañero de Anaximandro, dice, como éste, que la naturaleza que hace de

16. Aecio, 5, 19, 4 (DK 12 A 30).
17. Cfr. Pseudo Plutarco, *Strom.*, 2 (DK 12 A 10).
18. Cfr. Diógenes Laercio, II, 3 (DK 13 A 1).

sustrato es una e infinita, mas no indefinida, como él, sino definida y la llama aire»[19].

El aire como primer principio

Anaxímenes, según los testimonios que tenemos, otorgaba al primer principio las siguientes características: es, como hemos dicho, infinito, abarca todas las cosas y en movimiento incesante, en una continua producción de cosas. También tenía, como en general para todos los jonios, una naturaleza divina.

¿Por qué Anaxímenes pensó en el aire como primer principio? Por una parte, de los testimonios que poseemos se puede deducir que a esa conclusión le moviera la consideración del ser viviente, en el que la respiración juega un papel de primera importancia. Igual que el aire es esencial para los vivientes, también lo debe ser para todas las cosas y para el entero universo, que Anaxímenes consideraba como un viviente.

«Y así como nuestra alma, que es aire, dice, nos mantiene unidos, de la misma manera el hálito y el aire envuelve todo el cosmos»[20].

Pero además, es lícito pensar que a su solución concreta le llevara la explicación –que él sin duda consideraba insuficiente– de su maestro. Anaxímenes sigue sólo parcialmente a Anaximandro en la determinación del principio: *le sigue en cuanto lo considera infinito, en continuo movimiento y de carácter divino. Pero se aparta en cuanto a su naturaleza indeterminada.* Parece como si Anaxímenes sintiera la necesidad de dar una explicación más clara y coherente a la génesis de las diversas sustancias y ello le llevara a encontrar como principio el aire.

Anaximandro, insatisfecho por la solución de Tales, pone como principio el *ápeiron* de naturaleza indeterminada, del que procederían los contrarios y de éstos todas las cosas. Anaxímenes vuelve a un primer principio de naturaleza determinada y apto a su modo de ver para explicar mejor el origen de las demás sustancias.

«El aire se distingue en su naturaleza sustancial por rarefacción y condensación. Al hacerse más sutil se convierte en

19. TEOFRASTO, ap. SIMPLICIO, *In Arist. Phys.*, 24, 26 (DK 13 A 5).
20. AECIO, I, 3, 4 (DK 13 B 2).

fuego y en viento, si se densifica más, a continuación en nube; si se condensa más se convierte en agua, luego en tierra, después en piedras y el resto de los seres surgen de estas sustancias»[21].

Origen de todas las cosas desde el aire

El proceso que origina las cosas desde el aire queda señalado en el texto anterior: es la condensación y la rarefacción del primer principio. Por rarefacción el aire se convierte en fuego; por condensación, en agua y después en tierra.

«Y todas las cosas nacen por una cierta condensación –y por otra parte rarefacción– del aire»[22].

De esta manera, para Anaxímenes las diferencias cualitativas de las cosas se explican no por la críptica separación de contrarios como decía su maestro, sino por una diferencia cuantitativa –condensación, rarefacción– del principio originario que permanecería presente en todas las cosas.

Normalmente se tiende a considerar el pensamiento de Anaxímenes como un retorno a la doctrina de Tales y, por tanto, un retroceso con respecto de su predecesor. Sin embargo, en la doctrina de Anaxímenes hay un progreso real respecto a aquella de Anaximandro, cuyo «concepto de una sustancia infinita es demasiado indeterminado para que pueda explicar las sustancias particulares, y de esa misma indeterminación está afectada la 'separación' a la que reconduce todo nacimiento de seres derivados de la sustancia originaria»[23].

En efecto, al no estar comprendidas las sustancias particulares en el *ápeiron*, la separación no explica cómo puedan surgir. Por el contrario, Anaxímenes intenta dar una explicación más precisa del proceso físico por el que se forman las sustancias particulares. De hecho, la importancia de Anaxímenes es confirmada por el testimonio de Aristóteles que hace depender de él a todos los posteriores que ponen como principio una materia determinada[24].

4. HERÁCLITO

El nacimiento de Heráclito debe situarse en la mitad del s. VI a.C. y el final de su vida cerca del 480 a.C. Originario de Efeso

21. TEOFRASTO, ap. SIMPLICIO, *In Arist. Phys.*, 24, 26 (DK 13 A 5).
22. PSEUDO PLUTARCO, *Strom.*, 3 (DK 13 A 6).
23. ZELLER MONDOLFO, *o.c.*, I, 2, p. 222.
24. Cfr. *Met.*, I, 4, 985 b 10-12.

y de familia aristocrática, Heráclito es el último de los filósofos jonios que permanece en su patria.

Los testimonios que sobre él se conservan, presentan un filósofo de carácter engreido, orgulloso, que desprecia al resto de los mortales por la ceguera que manifiestan ante las verdades que él transmite y, por la misma razón, enjuicia severamente las doctrinas de los antiguos poetas y de los filósofos. De tales rasgos, remarcados a propósito por sus antiguos biógrafos, podemos reconstruir la figura de Heráclito como la de un filósofo consciente de la novedad y grandeza de su doctrina, cuyas consecuencias prácticas hicieron de él un personaje chocante e incomprendido. Su filosofía está recogida en una obra titulada *Sobre la naturaleza* de la que conocemos un buen número de fragmentos. No obstante, la cantidad de documentos que poseemos queda contrarrestada por el carácter críptico y casi oracular de sus afirmaciones, que ya desde antiguo le hicieron acreedor del sobrenombre «el oscuro». Quizá ésta fuera una de las razones por las que Platón y Aristóteles no le prestan especial atención ni dedican excesivo empeño en penetrar su pensamiento, reduciendo su filosofía a un movilismo exagerado que desde entonces ha quedado como su característica peculiar y casi exclusiva.

El movilismo

La movilidad de todas las cosas (πάντα ῥεῖ = todo cambia) es atestiguada tanto por algunos de los fragmentos más conocidos de Heráclito –«en el mismo río, ciertamente, no es posible entrar dos veces»[25]– como por testimonios posteriores: «Heráclito dice en alguna parte que todas las cosas se mueven y nada está quieto»[26]. Y es en este punto donde manifiesta en primer lugar su novedad respecto a los milesios.

El problema del movimiento está presente tanto en Heráclito como en sus predecesores, pero mientras para éstos es un problema sólo implícito, Heráclito lo propone como tema *a se* y punto de partida de su doctrina. Los milesios buscando un primer principio miraban a unificar la multiplicidad, a explicar la diversidad y el cambio; era la realidad del movimiento lo que en último término les impulsaba a la búsqueda del *arjé*. La novedad de la doctrina

25. DK 22 B 91.
26. PLATÓN, *Cratilo*, 402 a; cfr. ARISTÓTELES, *Física*, VIII, 3, 253 b 9.

heraclítea está precisamente en señalar la movilidad, en remarcar el dinamismo esencial de todo lo real; *todo cambia, cambian las cosas y cambiamos nosotros, lo único que permanece es el devenir* y en esto consiste la realidad de las cosas, su esencia.

Este es el aspecto más célebre de la doctrina de Heráclito, pero su filosofía no acaba en él, más bien aquí tiene su inicio.

La armonía de los opuestos

Heráclito explicaba el continuo cambio presente en todas las cosas como un alternarse incesante entre los contrarios. Antes de él, como vimos, Anaximandro hizo intervenir a los contrarios para explicar el devenir natural de las cosas. Para Heráclito, sin embargo, los opuestos no explican sólo el paso de una sustancia a otra, sino la esencia misma de cada cosa. Es precisamente la oposición permanente de contrarios el fundamento de la estabilidad, de la realidad de las cosas:

> «La guerra es padre de todas las cosas y de todas rey»[27].

Platón y Aristóteles exageraron el dinamismo heraclíteo sin comprender que tal dinamismo tiene un límite, que las cosas tienen una realidad, una estabilidad fundamentada, eso sí, en la permanente oposición de los contrarios, en la tensión constante entre ellos, «como la armonía del arco y de la lira»[28]. La guerra es el presupuesto de la estabilidad, de la paz, de la armonía que cada realidad presenta, encubriendo su verdadera naturaleza:

> «La auténtica naturaleza de las cosas ama esconderse»[29].

Para Heráclito, por tanto, *el único mundo verdadero es el mundo de los opuestos, en que los contrarios se exigen mutuamente:*

> «La enfermedad hace agradable y buena la salud; el hambre a la hartura; el cansancio hace agradable y bueno el reposo»[30].

27. DK 22 B 53. «Conviene saber que la guerra es común (a todas las cosas) y que la justicia es discordia y que todas las cosas sobreviven por la discordia y la necesidad» (DK 22 B 80).
28. DK 22 B 51.
29. DK 22 B 123.
30. DK 22 B 111.

Y oponiéndose, sin embargo, se armonizan, se unifican hasta coincidir o, al menos, hasta negar su distinción absoluta.

> «Y dentro de nosotros está presente una idéntica cosa: viviente y muerto, y el despierto y el durmiente, y joven y viejo: en efecto estas cosas cambiándose son aquéllas y aquéllas a su vez cambiándose son éstas»[31].

Igual que cada realidad encierra una síntesis de contrarios, el conjunto de todas ellas es también entendido por Heráclito como unidad, como armonía universal que unifica y abraza toda multiplicidad:

> «Para quien escucha no a mí, sino al *lógos*, es sabio reconocer que todas las cosas son una sola»[32].

Y esa armonía es Dios, lo divino:

> «Dios es día noche, invierno verano, guerra paz, saciedad hambre»[33].

El fuego como primer principio

Una de las características de los modernos intérpretes de Heráclito ha sido resaltar el problema de los opuestos, el carácter dialéctico de su filosofía. Al contrario, las antiguas doxografías transmitieron una doctrina movilista y hacían de Heráclito no un lógico, sino uno más entre los físicos.

Posiblemente ambas posturas sean unilaterales. Si puede reconocerse en Heráclito una cierta modernidad, no por ello debe negarse su interés físico, la continuidad estrecha entre su pensamiento y el de los milesios, que se manifiesta en la determinación del fuego como primer principio:

> «Este mundo, el mismo de todos, no lo hizo ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que siempre fue, y es, y será, fuego

31. DK 22 B 88.
32. DK 22 B 50.
33. DK 22 B 67. «(...) lo uno nace del todo y del uno nacen todas las cosas» (DK 22 B 10). Sobre la identificación de Dios con la armonía universal, cfr. ZELLER-MONDOLFO, *o.c.*, I, 4, pp. 127 ss.

siempre vivo, que se enciende según medida y se apaga según medida»[34].

El motivo por el que Heráclito señaló el fuego como principio material de todas las cosas, parece claro si se piensa en sus características, que expresan mejor que las de cualquier otra sustancia la continua movilidad y armonía presentes para él en toda realidad.

Este fuego primordial, al igual que el agua de Tales o el aire de Anaxímenes, se cambia en las formas más diversas; de él proceden todas las cosas y en ellas permanece como sustrato inalterable:

«Mutaciones del fuego: en primer lugar mar, después una mitad del mar tierra, la otra mitad viento ardiente»[35].

Sin embargo, no todos los intérpretes están de acuerdo en considerar el fuego de Heráclito como una sustancia material; algunos piensan que se trataría más bien de una imagen, aunque, si así fuera, resultaría difícil de entender la cosmología heraclítea[36].

Y ese mismo principio es denominado por Heráclito *lógos*, la regla según la cual todas las cosas se realizan, la ley común a todas las cosas:

«Siempre se quedan los hombres sin comprender que el *lógos* es así como yo lo describo, lo mismo antes de haberlo oído que una vez que lo han oído; pues, aunque todas las cosas acontecen según este *lógos*, se parecen los hombres a gentes sin experiencia, incluso cuando experimentan palabras y acciones tales cuales son las que explico, cuando distingo cada cosa según su constitución y digo cómo es; al resto de los hombres les pasan desapercibidas cuantas cosas hacen despiertos, del mismo modo que se olvidan de lo que hacen cuando duermen»[37].

34. DK 22 B 30. «Todas las cosas se cambian recíprocamente con el fuego y el fuego, a su vez, con todas las cosas, como las mercancías con el oro y el oro con las mercancías» (DK 22 B 90).
35. DK 22 B 31.
36. Han interpretado el fuego como sustancia material, entre otros, J. Burnet, O. Gigon, K. Jöel, H. Gomperz, etc. El fuego es entendido como imagen del proceso de la mutación universal, entre otros, por W. Windelband, O. Spengler, etc. Hay también quien, como A. von Arnim, ve en el fuego una doble naturaleza, por una parte sería la fuerza misma del devenir y, por otra, una materia determinada.
37. DK 22 B 1.

Entendiendo el fuego de modo material, se hace difícil comprender su identificación con el *lógos* o ley universal. Téngase en cuenta, sin embargo, que esto que a nosotros parece contradictorio podría no serlo para quien, como Heráclito, no poseía las categorías de material e inmaterial[38].

Conocer el *lógos* implica para Heráclito conocer la verdad[39]. No es, pues, a través de los sentidos como los hombres pueden alcanzar la verdad, sino a través de una visión más penetrante del universo que supere las apariencias sensibles. La armonía universal, el *lógos* que todo lo gobierna, escapa a los sentidos como escapó a la mirada de los filósofos precedentes y de los hombres de su tiempo. Así se entiende la actitud engreída y orgullosa de Heráclito, su desprecio por las demás doctrinas y el tenor de sus afirmaciones a las que podrían aplicarse las palabras que él dedica a los oráculos de Apolo:

> «El señor, a quien pertenece aquel oráculo que está en Delfos, ni dice ni esconde, sino sugiere»[40].

El alma

Igual que sus predecesores, Heráclito hace coincidir la naturaleza del alma con la del primer principio. Para él, el alma consta de fuego, de exhalaciones secas y calientes. Cuanto más seca se mantenga el alma, más sabia será; al contrario, toda posible contaminación de humedad, significaría disminución de la razón.

Además, Heráclito reconoce en el alma –posiblemente por su conexión con el *lógos* universal– la parte infinita del ser humano:

38. Zeller explica de esta manera la naturaleza del fuego: «La ley del cambio, percibido por Heráclito en todas partes, se le presenta, por una acción directa de la fuerza imaginativa, bajo aquel aspecto simbólico cuyo significado general no sabe todavía, por tal motivo, distinguir en su conciencia de la forma sensible en el cual es concebido» (ZELLER-MONDOLFO, *o.c.*, I, 4, p. 69).

39. «Una sola cosa es la sabiduría: conocer con juicio verdadero cómo todas las cosas son gobernadas a través de todas las cosas» (DK 22 B 41). «Todas las leyes humanas están incluidas por una sola, la divina; pues tiene tanto poder cuanto quiere y basta para todo e incluso sobra» (DK 22 B 114).

Sobre las distintas interpretaciones que se han dado sobre el *lógos*, cfr. 'Il logos Eracliteo e le sue interpretazioni', nota de R. Mondolfo en ZELLER-MONDOLFO, *o.c.*, I, 4, pp. 152 ss.

40. DK 22 B 93.

«Los confines del alma, en tu caminar, no podrás descubrirlos, aunque recorrieras todos los caminos, así de profundo es su *lógos*»[41].

Por otras afirmaciones, podemos deducir también la creencia de Heráclito en la vida del alma una vez separada del cuerpo:

«A los hombres, una vez muertos, les esperan cosas que no esperan ni se imaginan»[42].

Esta creencia en la inmortalidad del alma, así como otras afirmaciones suyas de carácter ético, «se ensamblan mal con la visión de conjunto, en la que no hay espacio para un alma personal, ni para un más allá. Y sin embargo, es un orden de pensamientos que volveremos a encontrar más veces en los presocráticos, inconciliado e inconciliable, con su doctrina de la *physis* (naturaleza), pero que, precisamente por eso, se revelará fecundísimo»[43].

41. DK 22 B 45.
42. DK 22 B 27.
43. G. Reale, *o.c.*, v. I, p. 82.

CAPÍTULO II

LOS PITAGORICOS

1. Pitágoras y su escuela

Con el pitagorismo la filosofía traslada su centro geográfico a las colonias griegas del sur de Italia, la Magna Grecia. Pero el cambio no es sólo territorial, sino que afecta sobre todo a las características que hasta entonces la filosofía había presentado. Cuando Aristóteles se refiere a los pitagóricos, además de como itálicos, los designa en contraposición a los anteriores como aquellos filósofos que «recurren a principios y elementos más lejanos que los fisiólogos (y esto, porque no los tomaron de las cosas sensibles)»[1]. *Es decir, buscaron el primer principio de todas las cosas en un ámbito distinto del de los jonios, en las matemáticas,* aunque su preocupación especulativa siga coincidiendo, en parte, con la de sus predecesores.

Pero, además, no cabe olvidar que el pitagorismo más que una escuela filosófica es sobre todo una secta religiosa, cuyo fin era un determinado modo de vida en dependencia del cual habría surgido una particular visión científica del universo. La búsqueda científica no puede explicar el carácter moral, religioso y político de la doctrina pitagórica; al contrario, estas características esenciales y primarias del pitagorismo permiten entender que otorgaran a su investigación cosmológica una dirección determinada[2].

1. *Met.*, I, 8, 989 b 30-31.
2. Cfr. Zeller-Mondolfo, *o.c.*, I, 2, pp. 548 ss.

El pitagorismo tiene su origen en la figura histórica de Pitágoras, de cuya personalidad apenas podemos indicar su lugar de nacimiento, Samos, y con cierta aproximación los años de su vida, que, según el testimonio de Apolodoro, tuvo su apogeo en el 532/1 a.C., llegándole la muerte en los primeros años del s. V.

Otras circunstancias de su vida que pueden admitirse como seguras serían su establecimiento en Crotona y su muerte en Metaponto. La oscuridad que envuelve la vida de Pitágoras no está causada, en contra de lo que pudiera parecer, por la ausencia de noticias, sino paradójicamente por la abundancia de testimonios que desfiguran los contornos históricos de su persona hasta convertirla en leyenda[3].

En estas páginas haremos referencia al pitagorismo que llega hasta el principio del s. IV a.C., sin pretender distinguir las diversas posiciones doctrinales y figuras que todo ese tiempo encierra. La razón de exponer la filosofía pitagórica en su conjunto se entiende si se considera, como ha quedado apuntado, la oscuridad de las fuentes que poseemos, que difícilmente podrían ser más claras teniendo en cuenta que Pitágoras no escribió nada y que, además, sus enseñanzas eran consideradas como un secreto que sólo podían conocer los adeptos a la secta. Por otra parte, el hecho de un estudio global del pitagorismo lo consienten sus mismas características, pues aun habiendo existido diversas mutaciones en el seno de su doctrina, sus fundamentos quedaron invariados.

2. El número, principio de todas las cosas

La filosofía pitagórica tiene, como la de sus predecesores, un claro interés cosmológico. Sus estudios se refieren también a la naturaleza y como los jonios buscaban el primer principio que unifique todo lo real. La diferencia entre ellos radica en el principio que encuentran, los números, distinto de los principios sensibles –agua, *ápeiron*, aire, fuego– en que se fijaron los jonios.

> «Los llamados pitagóricos, que fueron los primeros en cultivar las matemáticas, no sólo hicieron avanzar a éstas, sino que, nutridos de ellas, creyeron que sus principios eran los

3. Platón y Aristóteles, por ejemplo, se muestran reacios a citar su nombre. Platón, a pesar de haber tenido contacto directo con algunos pitagóricos, cita sólo una vez a Pitágoras en *República*, X, 600 b; Aristóteles menciona su nombre en dos ocasiones (*Met.*, I, 5, 986 a 30 y *Ret.*, II, 23, 1998 b 14) aunque son frecuentes sus alusiones a los pitagóricos, sin más determinaciones.

> principios de todos los entes. Y, puesto que los números son, entre estos principios, los primeros por naturaleza, y en ellos les parecía contemplar, más que en el fuego y en la tierra y en el agua, muchas semejanzas con lo que es y lo que deviene, (...); y viendo, además, en los números las afecciones y las proporciones de las armonías –puesto que, en efecto, las demás cosas parecían asemejarse a los números en su naturaleza toda, y los números eran los primeros de toda la naturaleza–, pensaron que los elementos de los números eran los elementos de todos los entes, y que todo el cielo era armonía y número»[4].

Una primera cuestión que deberemos aclarar después de leer las palabras de Aristóteles, es el concepto que los pitagóricos tenían del número. La solución de los jonios pudiéndonos parecer un tanto ingenua, la comprendemos sin dificultad; sin embargo, el principio pitagórico, los números, para poder ejercer efectivamente su función de principio de todas las cosas, como antes el agua, el aire..., no pueden tener las mismas características que tienen para nosotros, no podían ser para ellos entes de razón, fruto de una abstracción.

Pero antes de seguir con esta cuestión, podemos plantearnos un segundo interrogante. ¿Cómo llegaron los pitagóricos a tal solución? ¿Qué les indujo a ver en los números el principio de todas las cosas? En las palabras de Aristóteles encontramos la respuesta. Su estudio de las matemáticas fue lo que les inclinó a ver en los números el principio primero, a reducir la realidad a relaciones numéricas. Y no puede extrañar que llegaran a tal conclusión. Como en los anteriores filósofos, el principio es deducido de observaciones elementales que para los pitagóricos tuvieron un marcado carácter matemático. Una de ellas debió de ser la posibilidad de reducir la armonía musical a una relación numérica. Otras observaciones de este tipo podrían constituirlas los fenómenos naturales que están ordenados según los números: la duración del año, las estaciones, los días... De este modo concluían que el número, o mejor sus elementos, son el principio de todas las cosas, en el sentido de que en ellos se encuentran la esencia y la sustancia de todo lo real.

3. LOS ELEMENTOS DE LOS NÚMEROS: PAR-IMPAR; LIMITADO-ILIMITADO

Si las cosas podían reducirse a números, los números para los pitagóricos admiten a su vez una ulterior división: «los

4. ARISTÓTELES, *Met.*, I, 5, 985 b 23 ss.

elementos del número son lo par y lo impar, siendo uno de éstos finito y el otro infinito»[5]. Es decir, todo número se puede descomponer siempre en elementos pares e impares, concluyendo por tanto, que éstos debían ser los elementos universales de los números y, en consecuencia, de todas las cosas. Pero como a su vez identificaban lo par con lo ilimitado y lo impar con lo limitado, todo debía constar de esta pareja de contrarios.

La reducción de lo par-impar a ilimitado-limitado procedía de su estudio del número y de su concepción geométrica del mismo. Al carecer de una forma simple de notación numérica, expresaban los números sirviéndose de puntos y componiendo con ellos diversas figuras geométricas.* La figura que representa el número par resulta infinitamente divisible, al contrario que la del impar. De ahí que el par se asimile a lo no-limitado (infinito) y lo impar a lo limitado (finito)[6].

De este modo, *lo ilimitado y lo limitado constituyen los primeros principios de que constan todos los números y, por tanto, todas las cosas*. La originalidad de los pitagóricos en este punto es clara, pues sólo ellos hasta entonces habían puesto la ilimitación y el límite como contrarios en el seno mismo de las cosas. Para los anteriores tales características pertenecían en todo caso a un solo elemento, al primer principio; para los pitagóricos toda realidad, cada cosa, está compuesta por un elemento ilimitado y otro limitado. Y esto no podía dejar de resaltarlo Aristóteles[7] para quien, de otro modo, las sustancias constan también de un principio ilimitado, la materia, y otro limitado, la forma.

Además, para los pitagóricos la ilimitación era equivalente a imperfección, a irracional e ininteligible, y como tal no podía ser identificado con Dios, como hicieron sus predecesores. Y en este punto tampoco les falta razón a los pitagóricos. El infinito si se considera de modo cuantitativo, como ellos hicieron, reviste esas características irreconciliables con lo que como Dios debe ser máximamente perfecto. En la concepción de lo divino de los filósofos anteriores hay, por el contrario, una incongruencia para ellos velada. Identificando a Dios con el principio acertaban, e incluso podían pensarlo como infinito cualitativo, esto es como suma ilimitada de perfecciones; pero no podían sin contradicción hacerlo al mismo tiempo materialmente infinito, como sin embargo pensaban.

5. Aristóteles, *Met.*, I, 5, 986 a 17.
6. Vid. la explicación que Kirk-Raven, *o.c.*, pp. 342 ss. presentan de este paso.
7. Cfr. *Met.*, I, 5, 988 b 7.

4. La armonía

Las cosas, estando compuestas por elementos opuestos, no manifiestan externamente –ni cada una de ellas, ni todo su conjunto– tal oposición. Al contrario, cada cosa, como todo el universo, aparece como una composición armónica. Igual que la armonía musical –reducible a relación aritmética– unifica las oposiciones presentes en su interior, cada cosa está dotada para los pitagóricos de su propia armonía y el universo posee también una ley armoniosa que unifica todos sus elementos.

> «Partiendo de esta argumentación y de la observación de que sus velocidades, medidas por sus distancias, tienen las mismas relaciones que las de las concordancias musicales, afirman que el sonido emitido por el movimiento circular de las estrellas es armónico»[8].

Trascendiendo la literalidad de estas palabras, puede verse en ellas el intento de los pitagóricos por someter a la razón –a leyes matemáticas– todos los fenómenos. El mundo deja de estar gobernado por fuerzas oscuras, irracionales; *el mundo es orden, un orden armonioso que, como la escala musical, puede ser reducido a relaciones numéricas, a leyes racionales*. El dominio racional de los números y sus leyes había inducido a los pitagóricos a un pretendido dominio sobre las cosas, que reducidas a números podían ser sometidas a la razón. Esta es, más o menos, la crítica que Aristóteles deja escapar: «no buscaban las razones y las causas de las cosas que se ven, sino que llevaban a sus propias razones y opiniones las cosas visibles»[9].

5. El hombre y el alma

El pitagorismo no puede reducirse, sin embargo, a las doctrinas hasta ahora enunciadas, que constituyen lo que podríamos llamar su parte científica. El pitagorismo es un movimiento en el que el aspecto religioso juega un papel de primer orden. Su visión científica del mundo, su filosofía, está en cierto modo en dependencia de su fe y no al contrario. Sin embargo, el nexo entre una y otra no aparece de un modo claro. Esta idea se

8. Aristóteles, *El cielo*, II, 9, 290 b 16 ss.
9. *Ibid.*, II, 13, 293 a 30.

entenderá mejor después de ver la concepción pitagórica del hombre.

Una de las doctrinas más típicas del pitagorismo es la creencia en la inmortalidad y en la transmigración de las almas. Conciben al hombre, y en general a los vivientes, como un ser compuesto de alma y cuerpo; el alma sería el elemento primordial que, como castigo de una culpa primitiva que debe expiar, es encerrada, encarcelada, en un cuerpo.

Sobre esta doctrina fundamental –de posible origen órfico– se levanta la ética pitagórica, sus peculiares reglas morales, que miran a la purificación del alma, es decir, a liberar el alma de su ligamen con el cuerpo. Entre los medios de purificación la investigación científica jugaba un papel de gran importancia. Los pitagóricos concebían la actividad científica como un medio para alcanzar su fin, un modo de conseguir el ideal de vida que perseguían. Y es posible que iniciaran sus estudios con la música, pasando después a la aritmética y geometría y, por último, a la investigación sobre la naturaleza.

La doctrina filosófica dependía, por tanto, de las creencias religiosas, pues eran éstas las que impulsaban a la investigación, al estudio de los principios. Sin embargo, determinar con precisión el nexo existente entre su filosofía y su fe, no resulta fácil. Más bien parece como si el estudio científico, recibido el impulso inicial desde el ámbito religioso, se desarrollara de modo bastante independiente.

Así se entiende, por ejemplo, que algunas de las teorías pitagóricas sobre la naturaleza del alma difícilmente se podrían compaginar con la creencia en su inmortalidad[10]. Por otra parte, puede pensarse que no podría ser de otro modo; el pitagorismo, al igual que las filosofías precedentes, se mueve en un ámbito todavía material, físico, y desde él no cabe explicar fenómenos que como la inmortalidad del alma humana pertenecen a otro orden; de momento sólo les está permitido creer en ellos.

10. Lógicamente el alma, como todas las cosas, debería identificarse con los números. Sin embargo, según el testimonio de Aristóteles, además de esa opinión (cfr. *Met.*, I, 5, 985 b 29), otros pitagóricos mantuvieron que el alma es «las partículas que hay en el aire y otros que es ella la que las mueve» (*El alma*, I, 4, 404 a 18) o incluso «una cierta clase de armonía» (*Ibid*, I, 4, 407 b 28). En cualquiera de estos casos, no se explica la inmortalidad personal del alma.

CAPÍTULO III

LOS ELEATAS

La filosofía griega sufre de nuevo un importante cambio de rumbo con la figura de Parménides de Elea. Su pensamiento puede considerarse en continuación con el de sus predecesores, en cuanto sigue presente la naturaleza y su primer principio como problema central de su especulación. Sin embargo, su respuesta es del todo original y supone el paso de una filosofía que era todavía cosmología, a la consideración metafísica del universo.

Los anteriores filósofos explicaron la realidad recurriendo a un primer principio de naturaleza sensible; Parménides señalando como principio el ser, llega a una posición contrapuesta a la de los físicos, en cuanto compromete la multiplicidad de lo real y el concepto mismo de principio tal y como hasta entonces era entendido.

Los otros dos eléatas, Zenón y Meliso, dependen del pensamiento de Parménides, si bien Zenón presenta, como veremos, un modo de argumentar del todo nuevo.

1. PARMÉNIDES

Se conocen pocos datos personales sobre Parménides. Nacido en Elea –actual ciudad italiana de Velia– posiblemente en la segunda mitad del s. VI a.C., allí permanece ocupado también en cuestiones políticas hasta su muerte, hacia mediados del s. V. Escribió un tratado *Sobre la naturaleza*, en solemnes hexámetros, del que conocemos extensas secciones, posiblemente más que de cualquier otro presocrático. En su poema, Parménides quiere dar a

conocer un descubrimiento fundamental en un contexto de revelación religiosa. La introducción nos presenta a Parménides conducido en su carro, arrastrado por caballos alados y guiado por las hijas del sol, a la presencia de la diosa *Dike*, que le señala las tres posibles vías de investigación:

> «Pues bien, te contaré (tú escucha y recuerda el relato) cuáles son las únicas vías de investigación que son pensables:
> 1. La primera, que (el ser) es y no es posible que no sea, es la vía de la creencia (pues sigue a la Verdad).
> 2. La otra, que (el ser) no es y es necesario que no sea, ésta, te lo aseguro, es una vía impracticable:
> pues no podrías conocer lo que no es (ello es imposible) ni podrías expresarlo»[1].

La primera vía de investigación es el camino de la verdad; la segunda se corresponde con la vía del error o la falsedad absoluta. Pero queda todavía una tercera vía, la de la opinión, intermedia entre las otras dos y que la diosa señala unos versículos antes:

> 3. «Pero aprenderás también estas cosas, cómo las apariencias ha sido necesario que sean probablemente, extendiéndose todas a través de todo»[2].

El poema se estructura en dos partes. En la primera Parménides tratará de la verdad y en la segunda parte, después de apartarle la diosa de la vía del error, se ocupará de la opinión, donde expone su cosmología.

La vía de la verdad

La vía de la verdad es enunciada por Parménides en muy pocas palabras:

> «Sólo un discurso como vía queda: que el ser es»[3].

Dos cuestiones debemos resolver para entender el pensamiento de Parménides: ¿qué significado tiene para él el ser? y ¿por qué vio en él el principio unificador de lo real?

1. DK 28 B 2. He seguido parcialmente la traducción y el estudio del poema que presenta F. MONTERO-MOLINER, *Parménides*, Madrid 1960.
2. DK 28 B 1, vv. 31-32.
3. DK 28 B 8, vv. 1-2.

La noción de ser en Parménides tiene, como quedará claro más adelante, *un significado unívoco* y no hace referencia a ninguna realidad sensible concreta, sino solamente al ser como tal, al ser que todas las cosas presentan, puesto que todas son; todo es afectado por el ser, tanto lo móvil como lo inmóvil, lo simple y lo complejo, lo pesado y lo ligero, todo lo que existe, es[4].

Y ese ser, además, sólo es aprehendido por el pensamiento. Mientras los sentidos se fijan en la múltiple variedad de lo real, la inteligencia descubre que detrás de todas las apariencias hay algo único presente en todas ellas, el ser.

> «Pues lo mismo es el pensar y el ser»[5].

Y más adelante, insiste Parménides:

> «Lo mismo es el pensar y aquello por lo que es el pensamiento, pues sin el ser, en el cual es expresado, no encontrarás el pensar»[6].

Hay, pues, para Parménides una correspondencia entre ser y pensar, en cuanto el ser sólo se desvela ante el pensamiento y ese desvelamiento constituye la verdad: sólo el ser es, mientras el no-ser no es pensable, y las apariencias, si bien no son el error absoluto, no pueden identificarse con la verdad[7].

Las características que el ser tiene para Parménides están puntualmente descritas en su poema: es ingenerado e incorruptible, pues no puede proceder del no-ser, ya que el no-ser no es, pero tampoco del ser, pues en este caso ya sería y no necesitaría nacer. Por tanto, el ser no tiene pasado, ni futuro, sino que es un eterno presente sin inicio ni fin. Es inmutable e inmóvil, perfecto, completo, sin necesidad de nada[8].

4. Parménides es, entre los presocráticos, el filósofo que más ha llamado la atención de los intérpretes contemporáneos, que han dado a su doctrina significados muy distintos. La exposición general que presentamos de Parménides y su poema, y más en concreto del ser, es la que nos parece más acertada entre todas las interpretaciones. Una visión de conjunto sobre los modos de entender el pensamiento parmenídeo puede obtenerse leyendo H.G. GADAMER, 'I presocratici', en *Questioni di storiografia filosofica*, 1, Brescia 1975, pp. 50-67.
5. DK 28 B 3.
6. DK 28 B 8, vv. 34-36.
7. Una exposición más completa de esta interpretación del ser parmenídeo y su relación con la verdad, puede encontrarse en R. ECHAURI, 'Parménides y el ser' en *Anuario Filosófico* VI (1973), pp. 99-115.
8. Cfr. DK 28 B 8, vv. 1-33.

Todas estas características nos dan a entender el modo unívoco como el ser se presenta a la inteligencia de Parménides. El ser que subyace a todas las cosas y constituye su más profunda realidad, es y será siempre igual. Las cosas pueden cambiar, nacer y morir, crecer o menguar, transformarse entre sí, pero el ser siempre permanecerá invariado e invariable.

La diferencia entre el ser parmenídeo y los principios de los filósofos precedentes es, por tanto, evidente, porque *para Parménides el ser no es principio, en cuanto de él nada procede.* Los jonios explicaban todas las cosas como transformaciones del principio; Parménides entiende el ser como inalterable, siempre igual. El problema, entonces, aparece claro: ¿qué realidad puede otorgar Parménides a lo sensible, a las cosas existentes variables y múltiples? ¿Qué relación guardan con el ser? Sólo después de examinar la vía de la opinión podremos saber la respuesta de Parménides a estos interrogantes.

La vía de la opinión

Tradicionalmente se ha visto el pensamiento de Parménides en oposición al de Heráclito. Si Heráclito concibe la realidad en continuo movimiento, Parménides, al contrario, le otorga la absoluta estabilidad del ser inmutable; si el primero explica la movilidad de todas las cosas mediante la oposición permanente de los contrarios, el eléata anularía todo movimiento, ya que para él la única oposición verdadera e irreductible es la del ser y el no-ser; si Heráclito es el filósofo del movimiento, Parménides es el de la estabilidad.

Aunque tal consideración no carezca de un cierfo fundamento, simplifica sin embargo la realidad histórica. Por una parte, hoy se descarta la posibilidad de que Parménides construyera su filosofía con la intención de oponerse al movilismo heraclíteo, pues lo más probable es que no tuviera siquiera conocimiento de tal doctrina[9]. Pero, además, tan inexacto es hacer de Heráclito exclusivamente un movilista, como de Parménides un inmovilista, ya que está al menos en su intención salvar la realidad del mundo físico, múltiple y cambiante.

Ciertamente, fijándose en el ser y concibiéndolo de modo unívoco, Parménides pone en peligro la multiplicidad de lo real.

9. Cfr. ZELLER-MONDOLFO, *o.c.*, I, 3, pp. 165 ss.

Sin embargo, *en su poema hay indicios claros de un intento restaurador del movimiento que su concepción del ser parecía negar.* Así, una vez expuesta la vía de la verdad, la diosa da comienzo a la vía de la opinión:

> «Con esto cierro para ti el fidedigno discurso y pensamiento sobre la verdad. A partir de aquí, aprende las opiniones mortales escuchando el orden engañoso de mis palabras»[10].

Al lado de la absoluta verdad, del ser, y distinguiéndolas del error, sitúa Parménides las opiniones de los hombres, que no se atienen a la inteligencia sino que se dejan guiar por los sentidos. La naturaleza, el mundo que ante la inteligencia aparece unificado en razón del ser, se presenta a los hombres como voluble y perecedero. Sólo existe una realidad, pero susceptible de ser considerada de distintos modos, aunque sólo uno de ellos engendra verdadero conocimiento, verdad; los otros son fuente de opinión.

No consideraba Parménides el mundo físico, por tanto, como una invención humana, sino como algo real. Y esa realidad, en su sentido más profundo, coincide para Parménides con el ser; los mortales, sin embargo, se fijan en su dimensión más externa, la «interpretan» de un modo no absolutamente falso, pero sí al menos «engañoso». Y en este contexto, Parménides quiere también señalar su opinión, presentando el orden de las cosas verosímiles tal como la diosa se lo anuncia, «para que nunca te aventaje ninguna interpretación de los mortales»[11]. De este modo, Parménides transmite su cosmología, cuya difícil reconstrucción nos excusa el detenernos en ella.

Independientemente de cuál fuera su solución, una conclusión aparece con claridad: aun manifestando su voluntad de salvar los fenómenos, su concepción unívoca del ser necesariamente se lo impide. Para Parménides el mundo físico es, las cosas son, pero distinguiéndose del ser uno, ingenerado e inmutable, carecen de todo título para subsistir. El abismo abierto por Parménides entre el ser y la realidad sensible, entre intelecto y experiencia, sólo podrá cerrarse rompiendo su concepción monolítica del ser.

La importancia de Parménides radica, por tanto, en haber trasladado el discurso filosófico al ámbito del ser. Desde entonces, y sobre todo con Platón y Aristóteles, la filosofía buscará salvar la

10. DK 28 B 8, vv. 50-53.
11. DK 28 B 8, v. 61.

realidad de lo múltiple y del movimiento que el ser parmenídeo parecía comprometer.

2. La escuela de Elea

La docrina de Parménides despertó sin duda una polémica encendida debido a sus paradójicas consecuencias. Sus adversarios debieron atacarla sobre todo en aquello que más contrastaba con los datos de la experiencia, es decir, la negación del movimiento y de la multiplicidad.

En este contexto hay que situar la doctrina de *Zenón de Elea* –nacido posiblemente en los primeros años del s. V a.C.– discípulo de Parménides y autor de una obra en la que defendía de modo sorprendentemente nuevo la doctrina de su maestro.

El método adoptado por Zenón –que Aristóteles denomina dialéctico– radica en demostrar una determinada tesis no partiendo de ciertos principios, sino reduciendo al absurdo la tesis contradictoria.

Entre los argumentos que Zenón empleaba en defensa de la inmovilidad, se han hecho célebres los de Aquiles y la tortuga, y el de la flecha[12]; otros argumentos miraban a defender la unicidad del ser, haciendo ver –de un modo falaz– que la multiplicidad presentaba tantas contradicciones como la tesis opuesta[13].

La filosofía de Zenón contribuyó seguramente a desviar el carácter ontológico de la filosofía de Parménides; ya el centro de la especulación eleática no era la pareja ser y no-ser, sino lo uno y lo múltiple. Por otra parte, la defensa que Zenón hizo de la doctrina de su maestro le obligó a llegar hasta sus últimas consecuencias, esto es, a negar sin términos medios las apariencias fenoménicas que Parménides intentó salvar mediante la vía de la opinión. Y con estas características, en cierto modo nuevas, recibieron el pensamiento de Parménides los filósofos posteriores, y entre ellos Platón y Aristóteles[14].

Meliso de Samos contemporáneo de Zenón y autor de una obra *Sobre la naturaleza y el ser*, es el tercero de los eléatas. Su

12. Aristóteles discute estos argumentos en *Física*, VI, 9, 239 b 9 ss.

13. Los argumentos contra la pluralidad los recoge Simplicio, *In Arist. Phys.*, 139, 8 (DK 29 B 2).

14. Un estudio sobre las derivaciones del ser parmenídeo en la filosofía posterior puede encontrarse en C. Fabro, *Partecipazione e causalità*, Torino 1960, pp. 69 ss.

pensamiento debe entenderse también como un intento de defensa de la filosofía de Parménides; pero mientras Zenón se sirvió de un método negativo –refutando las críticas antiparmenídeas–, Meliso se empeña en la tarea más positiva de sistematizar la doctrina de su maestro, deduciendo con rigor todas sus consecuencias y corrigiendo aquello que no cuadraba con los fundamentos del sistema. En esta labor introdujo variaciones no poco importantes en la doctrina de Parménides, como la atribución de la infinitud al ser[15], a la vez que remarcaba fuertemente su unidad; además, eliminó de la esfera de lo real el mundo físico, de modo que el ser-uno quedaba como única realidad[16].

De esta manera –llevando a término el principio enunciado por Parménides– el eleatismo acabó por afirmar la existencia exclusiva de un único ser que deja fuera toda posible multiplicidad.

15. Para Parménides, como antes para los pitagóricos, la finitud se corresponde con la perfección; por el contrario, lo infinito implica imperfección. El ser de Parménides era necesariamente finito.

16. Cfr. SIMPLICIO, *In Arist. de caelo*, 558, 21 (DK 30 B 8).

CAPÍTULO IV

LOS PLURALISTAS

Los últimos filósofos presocráticos pueden agruparse bajo el nombre de pluralistas, pues con ellos el primer principio se hace múltiple: los cuatro elementos de Empédocles, las homeomerías de Anaxágoras y los átomos de Demócrito y Leucipo ocupan el puesto hasta entonces reservado a un principio singular. ¿Por qué esta coincidencia? No sería desacertado señalar en Parménides y su rígida doctrina sobre el ser la causa remota de esta nueva dirección de la filosofía.

En efecto, los pluralistas representan el intento de conciliar el principio parmenídeo con la realidad que presenta la experiencia, es decir, armonizar las exigencias de la razón y el testimonio de los sentidos. Si se acepta la afirmación de Parménides sobre la inmutabilidad de lo real –nada nace ni perece, el ser permanece siempre–, la diversidad evidente del mundo no podrá ser reconducida a una originaria unidad, sino que ella misma –o los elementos que la componen– deberán ser la realidad última. Por otra parte, si se quiere afirmar el movimiento, no bastará constatar su existencia, será necesario oponerse al principio parmenídeo buscando una explicación causal a la movilidad de las cosas.

En los pluralistas veremos, pues, cómo estas dos características se hacen presentes: la multiplicidad del principio y la presencia junto a él de otra causa –Aristóteles la llamará eficiente o motriz– que justifique el movimiento.

1. Empédocles

Nacido en Sicilia, en la localidad de Agrigento, en los primeros años del s. V a.C., Empédocles es el primer filósofo que

busca conciliar la aporía parmenídea con el testimonio de los sentidos.

Su pensamiento se encuentra recogido en dos obras, *Sobre la naturaleza* y *Las Purificaciones*, de carácter diverso y que la crítica ha buscado con insistencia armonizar. La primera de sus obras transmite su cosmología, mientras que en *Las Purificaciones* enseña doctrinas de carácter ético-religioso, fundamentadas en la creencia pitagórica de la transmigración de las almas, y que miran a señalar las purificaciones a que el alma debe someterse para alcanzar su destino.

En cuanto filósofo, *acoge el principio eleático de la inmutabilidad de lo real:*

> «Necios (...) los que piensan que puede llegar a ser lo que no fue previamente o que algo puede nacer o ser destruido totalmente. Pues es inconcebible la llegada al ser a partir de lo que en modo alguno es, e imposible e inaudito que lo que es sea destruido, ya que siempre habrá algo en donde se puede uno seguir apoyando»[1].

Pero, *a su vez, no rechaza la existencia de la realidad tal como los sentidos la presentan;* para Empédocles no puede abandonarse ningún medio de conocimiento –sensitivo o racional–, ni tampoco cabe conceder valor absoluto a ninguno de ellos:

> «Ea, considera con toda tu fuerza cómo cada cosa se hace manifiesta y a no depositar mayor confianza en la vista que en el oído, a no poner el oído rumoroso por encima de las percepciones de la lengua, ni a detraer la confianza de ninguno de los demás órganos por los que es posible el conocimiento»[2].

Los cuatro elementos

Si se debe afirmar la multiplicidad de lo real y su constante movilidad a la vez que se mantiene el postulado parmenídeo, ¿cómo explicar el origen y los cambios de las cosas? La única solución que Empédocles considera posible es hacer derivar todo de principios que ya son, y explicar los cambios como transformaciones de cosas que también son.

De este modo, *Empédocles indica como principio de todo determinadas sustancias no nacidas e indestructibles, que perma-*

1. DK 31 B 11 y B 12.
2. DK 31 B 3, vv. 9-12.

necen iguales eternamente. Y tales sustancias son para él: fuego, agua, aire y tierra, los cuatro elementos que él denomina raíces de todas las cosas:

> «De estos elementos nacieron todos cuantos seres existieron, existen y existirán, los árboles, los varones y las mujeres, las bestias, las aves, los peces que se nutren del agua y también los dioses de larga vida, muy superiores en sus prerrogativas. Pues sólo estas cosas existen, las cuales, entremezclándose, adoptan pluralidad de formas: tantos cambios produce la mezcla»[3].

La diferencia del principio de Empédocles con el de los filósofos anteriores no sólo radica en su pluralidad, sino sobre todo en su característica de elementos. Los jonios explicaban la génesis de todas las cosas mediante un proceso de transformaciones cualitativas de su primer principio; Empédocles, sin embargo, considera los cuatro elementos como sustancias inalterables que permanecen siempre iguales y que entremezclándose dan origen a todos los demás seres. Así nace la noción de elemento como principio material inalterable, irreductible a ninguna otra cosa, y que sólo admite unirse o separarse con otros elementos.

Amor y Odio

Además del principio material, Empédocles se ve impulsado por la especulación eleática a buscar otra causa para salvar el mundo de los fenómenos. Sin una causa que explique el por qué del unirse y separarse de los elementos, éstos quedarían inalterados y también inmóviles, y la multiplicidad de las cosas sin explicación. Tal causa es, para Empédocles, el Amor y el Odio.

Lo específico del Amor es congregar, reunir, y así se produce la generación de las cosas; lo propio del Odio es separar y da lugar a la corrupción. Son, pues, dos principios agentes opuestos que luchan entre sí y que predominan cíclicamente uno sobre otro, de modo que el mundo pasa por épocas de generación y corrupción.

> «Un doble relato te voy a contar: en un tiempo todas las cosas llegaron de una pluralidad a constituirse en unidad, y en otro pasaron de unas a ser múltiples: doble es la génesis de los seres mortales y doble es su destrucción. A la una la engendra y la destruye su reunión, y la otra crece y se disipa a medida que los

3. DK 31 B 21, vv. 9-14.

> seres se dividen de nuevo. Jamás cesan en su constante cambio, conviniendo unas veces en la unidad por efecto del Amor y separándose otras bajo el odio de la Discordia»[4].

Empédocles explica el origen de todas las cosas suponiendo que en el inicio los elementos estaban congregados –sin posibilidad de distinción– por la fuerza del Amor y formando una esfera compacta. De esta esfera se originaron todas las cosas cuando la fuerza del Odio se introdujo en ella. Sin embargo, al llegar al predominio del Odio, los elementos estarían absolutamente separados y en tal situación no cabe mantener la existencia de nada. Por tanto, sólo en las fases de paso del predominio del Amor al predominio del Odio, o viceversa, se originan las cosas, nace el universo o se destruye, siendo necesaria siempre la actuación de las dos fuerzas.

El conocimiento

Entre las numerosas indicaciones que hace Empédocles sobre los fenómenos naturales, es especialmente interesante su descripción del conocimiento.

Para Empédocles el principio del conocimiento radica en la comunidad material entre el sensible y el sentido:

> «Pues con la tierra vemos la tierra, con el agua el agua, con el aire el aire y con el fuego el fuego destructor; con el Amor vemos al Amor y a la Discordia con la funesta Discordia»[5].

Aristóteles sintetizará este principio con otras palabras: «lo semejante es conocido por lo semejante»[6].

El conocimiento sensible, por tanto, se explica por un contacto entre los elementos de las cosas y los elementos de los órganos sensoriales, que para Empédocles se produciría por un efluvio proveniente de las cosas.

Este modo de explicar el conocimiento sensible hay que aplicarlo también al pensamiento, que en el hombre reside fundamentalmente en la sangre que circunda el corazón y que,

4. DK 31 B 17, vv. 1-8.
5. DK 31 B 109.
6. *El alma*, I, 5, 409 b 22.

como todas las cosas, es una combinación de los cuatro elementos. No extraña, por tanto, que Empédocles atribuya capacidad intelectual a cualquier sustancia:

> «Y así todas las cosas poseen pensamiento por voluntad de la Fortuna»[7].

La dificultad surge a la hora de compaginar estas explicaciones de carácter físico del conocimiento, que cierra la entrada a cualquier principio no material, con su creencia en la transmigración e inmortalidad de las almas, afirmada en numerosos fragmentos de *Las Purificaciones*[8].

De nuevo, como en el caso de los pitagóricos, más que un problema de incoherencia o contradicción entre la explicación racional y la creencia religiosa, nos encontramos ante la imposibilidad por parte de Empédocles de explicar sus creencias con una doctrina del todo ineficaz, en cuanto no sobrepasaba el ámbito material.

De todas formas, despojada de su sentido materialista, la explicación del conocimiento dada por Empédocles contiene una importante intuición, que a Aristóteles no pasa inadvertida: la actividad cognoscitiva debe entenderse en términos de asimilación.

2. Anaxágoras

Anaxágoras nace en Clazomene, cerca de Mileto, en torno al año 500 a.C., y quizá sea el primer pensador que traslada la filosofía a Atenas, pues allí permaneció enseñando durante treinta años, hasta que procesado por impiedad tuvo que abandonar aquella ciudad para dirigirse a Lámpsaco, donde murió alrededor del año 428.

De los fragmentos que nos han llegado de su obra, *Sobre la naturaleza*, podemos deducir que su actitud es análoga a la de Empédocles; su filosofía se ha de situar, por tanto, como un nuevo intento de mantener el principio eleático y a la vez explicar el mundo físico; para ello deberá también él poner como principio una realidad múltiple.

> «Los griegos no juzgan rectamente cuando admiten el nacimiento y la destrucción; pues ninguna cosa nace ni perece,

7. DK 31 B 103.
8. Cfr. DK 31 B 115, B 118, B 121 y B 122.

sino que se compone y se disuelve a partir de las existentes. Y en consecuencia, deberían llamar, con toda justeza, al nacer composición y al perecer disolución»[9].

Para Anaxágoras, los seres propiamente serían inmutables, imperecederos y también indivisibles; de su agrupación procedería la multiplicidad de las cosas. Así esa realidad primera de la que todo procede, sería para él un gran mixto –como lo designa Aristóteles–, es decir, una mezcla indefinida de infinitas sustancias, cada una de ellas en cantidad ilimitadamente pequeña.

«Juntas estaban todas las cosas, infinitas en número y pequeñez; ya que también lo pequeño era infinito. Y mientras todas estaban juntas, nada era visible a causa de su pequeñez»[10].

Las homeomerías

Para explicar el devenir de las cosas, Anaxágoras se sirve de su principio material. Del mismo modo que Parménides afirmaba la imposibilidad de que algo procediera del no-ser, Anaxágoras señala que todo lo que es debe proceder de una realidad ya existente. Ahora bien, esa realidad no podía ser para él un único elemento, ni siquiera los cuatro que consideraba Empédocles, pues ellos no bastaban para explicar la multiplicidad de lo real.

Las observaciones de Anaxágoras son simples:

«¿Pues cómo podría nacer el pelo de lo que no es pelo y la carne de lo que no es carne?»[11].

«Pues le parecía imposible que ninguna cosa llegara al ser a partir de lo que no es o que en ello se disolviera. En todo caso, nos alimentamos de lo que es simple y homogéneo, como pan y agua, y con ello se nutren el pelo, las venas, las arterias, la carne, los nervios, los huesos y las demás partes del cuerpo. En consecuencia, hay que reconocer que, en el alimento que tomamos están todas las cosas y que todo deriva su crecimiento de las cosas que existen»[12].

La multiplicidad de sustancias exige en Anaxágoras un primer principio que, de alguna manera, pueda contenerlas a todas.

9. DK 59 B 17.
10. DK 59 B 1.
11. DK 59 B 10.
12. DK 59 A 46.

De este modo, consideró que el primer principio era la mezcla confusa de entidades ilimitadamente pequeñas, invariables, inertes, cualitativamente distintas entre sí y eternas. Serían las «semillas» de todas las cosas, o como las denominó Aristóteles, homeomerías, esto es, cosas que aun pudiéndose dividir, siempre darían partes cualitativamente idénticas.

Todo ente se constituye por la mezcla o simple agregación de homeomerías y lo que diferencia las cosas entre sí, lo que determina su naturaleza específica, sería la proporción de la mezcla, la sustancia predominante entre todas. No obstante, e independientemente de la naturaleza de cada cosa, su procedencia de aquella primera mezcla originaria lleva a Anaxágoras a sostener que «todo está en todo»; es decir, todas las cosas cualitativamente diferenciadas están presentes en todas, aunque su presencia cuantitativa pueda ser mínima.

La Inteligencia

Junto a las homeomerías, Anaxágoras pone otro principio: el *Nous* o Inteligencia, que él describe así:

> «Todas las demás cosas tienen una porción de todo, pero la Inteligencia es infinita, autónoma y no está mezclada con ninguna, sino que ella sola es por sí misma. Pues, si no fuera por sí misma, sino que estuviera mezclada con alguna otra cosa, participaría de todas las demás, pues en cada cosa hay una porción de todo, como antes dije: las cosas mezcladas con ella le impedirían que pudiera gobernar ninguna de ellas del modo que lo hace al ser ella sola por sí misma. Es, en efecto, la más sutil y la más pura de todas; tiene el conocimiento todo sobre cada cosa y el máximo poder»[13].

De todas las características que Anaxágoras otorga a la Inteligencia resaltaremos una, la que nos parece más importante: *su separación de la materia*. Posiblemente con esta afirmación Anaxágoras no está declarando la inmaterialidad de su primer principio agente, sin embargo, es indudable que su concepto de lo divino, del principio ordenador y gobernador de todas las cosas, aun quedando todavía ligado a una visión naturalista, gana en profundidad con respecto a las consideraciones que sus antecesores hicieron sobre él[14].

13. DK 59 B 12.
14. Sobre la naturaleza de la Inteligencia, cfr. W. JAEGER, *La teología*..., pp. 155 ss. y G. REALE, *o.c.*, I, pp. 167 ss.

> «La Inteligencia ordenó todas cuantas cosas iban a ser, todas cuantas fueron y ahora no son, todas cuantas ahora son y serán, incluso esta rotación en que ahora giran las estrellas, el sol y la luna, el aire y el éter que están siendo separados. Esta rotación los hizo separarse»[15].

Esta es la función que Anaxágoras otorga al *Nous*. Siendo eternas las semillas de todas las cosas, *a la Inteligencia en Anaxágoras le compete sólo dar inicio al movimiento del torbellino cósmico por el que las cosas comienzan a distinguirse*, a configurarse. Es decir, su misión consiste sólo en causar el movimiento que distingue las diversas proporciones de homeomerías que componen cada realidad; y Aristóteles le critica por ello, pues «usa la Inteligencia como recurso para la formación del mundo, y sólo cuando desconoce la causa de algo necesario echa mano de la Inteligencia; pero, en los demás casos, cualquier cosa le parece causa de lo que deviene antes que la Inteligencia»[16].

3. Los atomistas: Leucipo y Demócrito

Aparte de ser el fundador de la escuela atomista, pocas cosas más sabemos de Leucipo. Su fecha de nacimiento se puede suponer alrededor del 480 a.C., teniendo en cuenta que Demócrito, su principal discípulo, nació en el 460 en Abdera, donde Leucipo estableció su escuela. La penumbra que envuelve la vida y las obras de Leucipo se debe sobre todo a la notoriedad alcanzada por Demócrito y a que éste recogió en una especie de *corpus* las doctrinas de la escuela, incluyendo en ellas las obras de su maestro; Demócrito murió a edad muy avanzada, hacia el 370, años después de la muerte de Sócrates.

La escuela atomista constituye un nuevo intento de superar el problema de la unidad del ser y la pluralidad del mundo físico, proponiendo con tal fin una solución en parte distinta a las que hasta ahora hemos visto.

Empédocles y Anaxágoras coincidían con Parménides en que lo que tiene comienzo sólo podría ser una composición o yuxtaposición de cosas preexistentes, pues el ser ni se genera ni se corrompe; sin embargo, apartándose de la uniformidad del ser eleático, ambos admitían la pluralidad cualitativa: los cuatro

15. DK 59 B 12.
16. *Met.*, I, 4, 985 a 18-21.

elementos de Empédocles o las homeomerías de Anaxágoras. *Los atomistas, al contrario, aun admitiendo la pluralidad del principio, lo consideran cualitativamente indiferenciado.* Para ellos el fundamento de todo lo real serían los átomos, que en buena medida conservan los mismos caracteres que Parménides, o mejor Meliso, otorgaba al ser: indivisibles, llenos, sólidos, compactos, cualitativamente idénticos e inalterables.

El ser único de Meliso es multiplicado hasta el infinito por los atomistas, a la vez que rehabilitan el vacío para poder explicar con estos dos elementos –átomos y vacío– el movimiento y la multiplicidad del mundo de los fenómenos.

> «Pues algunos de los filósofos antiguos (los eléatas) creyeron que lo que es debe ser necesariamente uno e inmóvil: ya que decían que el vacío es el no-ser, y no podía por tanto existir el movimiento no habiendo un vacío separado, ni existir una pluralidad de cosas sin algo que las separe (...) Pero Leucipo creyó tener una teoría que, concordando con la percepción de los sentidos, no hacía desaparecer el nacimiento, la corrupción, el movimiento ni la pluralidad de seres»[17].

Meliso al concebir el ser parmenídeo como uno y compacto, lleno, sin dejar espacio al vacío, negaba necesariamente la multiplicidad y el movimiento. Los atomistas, por el contrario, conciben cada átomo como una unidad llena y compacta, pero siendo infinitos en número y móviles en virtud del vacío existente que los separa, explican la generación de las cosas y las variaciones que, según los sentidos, experimentan.

Los átomos y el vacío

Además de las características que hemos señalado, los átomos se diferencian entre sí geométricamente, es decir, por su figura, orden, tamaño y posición. *Los atomistas, por tanto, hacen derivar todas las cosas, con sus diferencias cualitativas, de unos principios cualitativamente idénticos y sólo geométricamente diferenciados.* Y en este punto se separan de sus predecesores pluralistas, que ponían como causa de la distinción cualitativa los elementos o las homeomerías que ya contenían originariamente tales diferenciaciones. Coinciden con ellos en cuanto niegan también la generación y la corrupción, reduciéndola a agrupación o separación de los átomos.

17. ARISTÓTELES, *La generación y la corrupción*, I, 8, 325 a 2 ss. (DK 67 A 7).

La diversidad de las cosas procede, pues, de los átomos que «se mueven en el vacío, ya que el vacío existe y, cuando se juntan, producen la generación y cuando se separan, la corrupción»[18].

Los átomos son para Leucipo y Demócrito los elementos positivos de toda la realidad; pero además, su movimiento requiere un vacío, o espacio no ocupado, que para ellos existe, es real. Todo ente corpóreo, por tanto, está constituido por una suma de átomos separados entre sí por el vacío y delimitado externamente por éste.

Queda, sin embargo, una pregunta por responder. Como vimos, Empédocles y Anaxágoras señalaban una causa del movimiento, un principio que origine la unión y separación de su principio. Para los atomistas, ¿cuál es la causa que empuja a los átomos a unirse o separarse? La respuesta de la escuela de Abdera es también original: *la causa del movimiento de los átomos no es otra que su misma naturaleza inestable, su continuo movimiento.*

> «Estos átomos se mueven en el vacío infinito, separados unos de otros y diferentes entre sí en figuras, tamaños, posición y orden; al sorprenderse unos a otros colisionan y algunos son expulsados mediante sacudidas al azar en cualquier dirección, mientras que otros, entrelazándose mutuamente en consonancia con la congruencia de sus figuras, tamaños, posiciones y ordenamientos, se mantienen unidos y así originan el nacimiento de los cuerpos compuestos»[19].

Los átomos son, pues, originaria y eternamente móviles, por su misma naturaleza. Y de ese modo, mediante la agregación y separación de átomos, se origina y destruye el mundo, o los innumerables mundos que pueden constituirse y destruirse, dada la infinidad de los átomos y su movimiento connatural[20].

Por mérito de Aristóteles los atomistas pasarán a la historia de la filosofía como los filósofos del azar, como aquéllos para quienes el mundo ha sido originado casualmente:

> «Hay algunos que atribuyen al azar la causa tanto de este firmamento como de todos los mundos; pues del azar nacen el remolino y el movimiento que, mediante separación, llevó al universo a su orden actual»[21].

Sin embargo, es necesario precisar que con tales palabras no puede culparse a la filosofía atomista de eludir, en general, la

18. *Ibid.*
19. SIMPLICIO, *De Caelo*, 242, 21 (DK 67 A 14).
20. Cfr. DIÓGENES LAERCIO, IX, 31 (DK 67 A 1).
21. ARISTÓTELES, *Física*, II, 4, 196 a 24.

explicación causal. Al contrario, como ellos mismos señalan, «nada sucede por azar, sino todo por una razón y por obra de la necesidad»[22]. Para ellos todo sucede por una causa y necesariamente; y si Aristóteles enjuicia de ese modo su filosofía, no es porque los atomistas no señalen las causas, sino porque desconocen una en concreto: la causa final. *Los átomos se mueven necesariamente, pero sin finalidad*, y por tanto, las cosas que se originan por la agrupación de átomos serían en este sentido casuales, en cuanto no responden a ninguna finalidad[23]. Sin embargo, en defensa de los atomistas, hay que señalar que ellos no niegan la causalidad final, ya que todavía no había sido descubierta, sino más bien la desconocen.

Por otra parte, como afirma Reale, su tentativa de explicación mecanicista hizo comprender a los filósofos posteriores lo que faltaba a sus principios: «se vio claramente que del caos atómico y del movimiento caótico no era estructuralmente posible que naciera un *cosmos*, si no se admitía también lo inteligible y la inteligencia»[24].

El conocimiento

La explicación atomista de la realidad se extiende a todas las cosas; los átomos, el vacío y el movimiento son los únicos elementos de los que se sirven para justificar todos los fenómenos y también el conocimiento. El alma, como el cuerpo, consta de átomos, de tal manera que el conocimiento intelectual no podrá diferenciarse sustancialmente del sensible, como tampoco podrá sostenerse en rigor la preeminencia del alma sobre el cuerpo, como por el contrario se desprende de los preceptos éticos de Demócrito.

El conocimiento, sensible o intelectual, estaría fundado por el contacto entre los átomos. De las cosas emanan efluvios de átomos que llegando a los sentidos –o al alma– impresionan los átomos semejantes allí presentes.

> «Leucipo y Demócrito sostienen que las sensaciones y los pensamientos son modificaciones del cuerpo. Leucipo, Demócrito y Epicuro dicen que la percepción y el pensamiento surgen cuando entran imágenes (efluvios) del exterior, pues nadie experimenta ninguno de ellos sin la percusión de una imagen»[25].

22. DK 67 B 2.
23. Cfr. ZELLER-MONDOLFO, *o.c.*, I, 5, pp. 187 ss.
24. G. REALE, *o.c.*, I, p. 181.
25. AECIO, IV, 8, 5; 10 (DK 67 A 30).

Estas afirmaciones contrastan con la primacía que en otros lugares otorga Demócrito al alma –«al alma pertenecen la felicidad y la infelicidad»[26]–; sin embargo, desde el mecanicismo atomista no podía justificar de otro modo lo que intuitivamente advertía.

26. DK 68 B 170.

SEGUNDA PARTE

EL HUMANISMO GRIEGO

CAPÍTULO I

LOS SOFISTAS

El término «sofista» no tuvo en su origen un sentido peyorativo. Inicialmente sofista era sinónimo de sabio, y así se designaba al representante de una ciencia o arte.

Es en Atenas donde la palabra adquiere el significado negativo que hasta hoy perdura. Desde Sócrates, y especialmente con Platón y Aristóteles, la sofística se convierte en «una sabiduría aparente»[1].

Sin embargo, esta circunstancia no nos exime de estudiar un fenómeno que si bien en algunos de sus representantes tuvo las características que Aristóteles señala, fue sin duda positivo, pues sin él difícilmente podrían explicarse los nuevos intereses de la filosofía griega, ni los personajes que de ellos se ocuparon; las figuras de Sócrates y Platón serían impensables sin la sofística.

1. UN HUMANISMO CON FINES PRÁCTICOS

La sofística inicia un período nuevo de la filosofía griega, una época que podría denominarse humanista, pues es ésta quizá su principal característica, el interés por el hombre y todo lo que a él se refiere. Hasta entonces era el mundo, el todo y su principio, el centro de la especulación filosófica; el hombre sólo aparecía como parte de la totalidad y era explicado mediante el primer principio de un modo naturalista. El interés por lo humano se manifiesta también en los principios morales y reglas de conducta que los filósofos enunciaban, pero cuyo fundamento racional

1. ARISTÓTELES, *Argumentaciones sofísticas*, 1, 165 a 21.

dejaban sin explicar, pues normalmente estaban en dependencia de sus creencias religiosas. *Con la sofística, por el contrario, el hombre ocupa el primer plano de la preocupación filosófica.* Por una parte, las soluciones distintas, en muchos casos contrapuestas, que hasta el momento se habían dado sobre el mundo y su origen, pudieron inducirles a un cierto escepticismo y a centrar su interés en otros problemas. Pero además, las nuevas circunstancias históricas, el conocimiento de otras culturas, otros modos de vida y principios morales diversos a los tradicionales de Grecia, debieron empujarles también a preguntarse sobre el vigor de sus propias leyes, y en última instancia a buscar su fundamento, que no podían encontrar en el mundo físico, sino sólo en el hombre, en su peculiar naturaleza.

Así se explica que la filosofía deje de ocuparse, al menos por el momento, del universo para atender a cuestiones de carácter ético, religioso y político, para preguntarse por la educación del hombre y las artes humanas, la retórica, la lengua, etc. La afirmación de Cicerón sobre Sócrates puede muy bien aplicarse a la sofística: «hizo bajar la filosofía desde el cielo, la estableció en las ciudades, la introdujo en los hogares y la convirtió en instrumento necesario para las investigaciones sobre la vida y la moral, el bien y el mal»[2].

Una nueva característica que diferencia la sofística de la filosofía precedente, y que en buena parte se fundamenta en lo ya dicho, es su diferente finalidad. La sofística ocupándose del hombre se dirige también al hombre, quiere ser un saber no teórico, sino práctico; *busca una utilidad concreta, la educación de los hombres.* El sofista, por tanto, deja de ser un filósofo tal y como hasta el momento se entendía, para convertirse en un educador[3]; la filosofía no es más para ellos la búsqueda desinteresada de la verdad, sino que se convierte en una profesión, en un medio de vida, ya que como Platón y Aristóteles señalan, reprochándoselo, los sofistas exigían una compensación económica por su magisterio.

Normalmente, este hecho ha sido centro de numerosas críticas. Sin embargo, y corrigiendo la tradicional estampa del sofista como la de un vulgar «cazador de jóvenes ricos»[4] –que quizá podría aplicarse a alguno de ellos–, debe tenerse en cuenta que el sofista nada tiene que ver con el aristócrata, que en virtud de sus bienes puede dedicar su tiempo a la desinteresada contemplación

2. *Tusc.*, V, 4, 10.
3. Cfr. a este respecto W. JAEGER, *Paideia*, México 1962, pp. 263 ss.
4. PLATÓN, *Sofista*, 231 d.

del universo; el sofista es un educador ambulante que necesita de un sustento para sobrevivir.

2. Hacia nuevas formas de cultura

Esta característica de la sofística, su fin práctico, nos permite detenernos en otra de las circunstancias que favoreció su surgimiento. Hasta entonces, el poder político estaba en manos de la aristocracia, y el valor del hombre ligado en buena medida a su nacimiento. Sin embargo, en aquella época, después de las guerras médicas, se instaura la democracia en Atenas, que en época de Pericles –492-429 a.C.– se convierte en el centro de la vida comercial, cultural y política de Grecia. Este hecho favoreció sin duda el conocimiento de nuevas culturas y modos de vida, pero también supuso un crecimiento del poder popular y, en consecuencia, un cierto recelo hacia la aristocracia. En esta situación, los sofistas pudieron oponerse a los principios que hasta entonces regían la cultura griega.

Uno de los puntos en que se manifiesta abiertamente este contraste es el panhelenismo que los sofistas inauguran con su ambular errante de una ciudad a otra; los sofistas se sintieron ciudadanos de Grecia, rompiendo así el limitado horizonte político de la *polis*, tan característico de los griegos y que, no obstante, perdurará todavía en Platón y Aristóteles.

Pero junto a éste, otros muchos son los puntos que los sofistas critican: la religión tradicional, los presupuestos aristocráticos sobre los que se erigían las antiguas formas de gobierno, las instituciones públicas, los valores éticos tradicionales, etc.

Estas son las líneas generales en que se puede encuadrar la sofística y que hacen de ella un movimiento filosófico más que una escuela[5]. Entre los diversos sofistas pueden individuarse las características señaladas, pero junto a ellas existen también otros elementos que claramente los diferencian. Además, la sofística sufre una evolución bien marcada y que distingue nítidamente a los primeros sofistas de sus discípulos. Mientras los primeros fueron personajes respetados, creadores de nuevas formas de cultura, sus sucesores se fijaron más en el aspecto formal, despreocupándose del contenido y convirtiendo la sofística en el

5. Cfr. la descripción que W.K.C. Guthrie hace de la sofística en *Les sophistes*, París 1976, pp. 35 ss.

arte estéril de convencer con la palabra, en una retórica vacía. Fue el instrumento del que se sirvieron los posteriores con fines políticos y como medio de justificación del desprecio por cualquier ley instituida.

Nos ocuparemos en las siguientes páginas sólo de los primeros sofistas, y entre ellos de los dos que consideramos sus principales representantes: Protágoras y Gorgias.

3. PROTÁGORAS

Protágoras, el más famoso de los sofistas, nació en Abdera alrededor del 484 a.C. Ejerció su magisterio por diversas ciudades griegas, entre ellas Atenas, donde fue muy apreciado por el pueblo y por el mismo Pericles. Su muerte debió ocurrir cerca del 411, quizá en un naufragio mientras se dirigía a Sicilia. Entre sus numerosas obras, las más conocidas debieron ser *Sobre la verdad*, *Sobre los dioses* y las *Antilogías* o *Contradicciones*, que debía contener el método de discusión del filósofo.

Filosóficamente Protágoras podría encuadrarse, en cierto modo, como un continuador de los pluralistas; igual que ellos, rechaza la univocidad del ser parmenídeo y, según el testimonio de Platón, habría admitido la doctrina de Heráclito, la perpetua movilidad de todas las cosas, todo es y no es, todo cambia[6]. Sin embargo, la doctrina de Protágoras supone, más que una nueva descripción de esa multiplicidad que admite –como las explicaciones presentadas por Anaximandro y los atomistas–, una filosofía del conocer, de la verdad y del error. Si las cualidades contrarias se dan a la vez en las cosas, se hace imposible construir la ciencia natural con certeza, pues nada puede conocerse con seguridad, no cabe captar verdad alguna. La única salida posible es el relativismo; *es el hombre quien determina la verdad del objeto y la determina según su propio conocimiento*, fundamentado para Protágoras exclusivamente en los sentidos, que como todas las demás cosas son también cambiantes.

El fragmento más conocido de Protágoras, que encabeza su obra *Sobre la verdad*, resume bien estas ideas:

> «El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son, de las que no son en cuanto no son»[7].

6. Cfr. *Teeteto*, 160 e ss.
7. DK 80 B 1. Sobre las interpretaciones dadas al fragmento, cfr. W.K.C. GUTHRIE, *o.c.*, pp. 197-200.

Desde tal relativismo se comprende que la enseñanza de Protágoras mirara a educar en el arte de las antilogías, es decir, a saber encontrar para cada tema determinado, las posibles razones entre sí opuestas y hacer que entre ellas prevalezca la que aparentemente pudiera ser más débil.

Pero, se dirá, una vez eliminada la verdad y la falsedad y su fundamento ontológico, ¿cómo es posible defender todavía una sabiduría?, ¿quién puede en tales condiciones llamarse sabio o más sabio que otro? Y sin embargo, para Protágoras hay hombres sabios[8], no sólo por la técnica del discurso que les permite prevalecer en las discusiones, sino sobre todo porque saben determinar para cada cosa y en cada circunstancia concreta el bien y el mal –que para él coinciden con lo útil o lo inconveniente–, aunque no sepa explicar en relación a qué cosa puede hacerse tal determinación.

En todo caso, el relativismo y escepticismo de Protágoras no podía sino desembocar en una doctrina amoral, o mejor inmoral –no habría ningún criterio para distinguir el bien del mal, salvo la utilidad– y teológicamente agnóstica: «De los dioses no tengo la posibilidad de afirmar ni que existan, ni que no existan»[9].

4. Gorgias

Nacido en Sicilia hacia el 483 a.C., y discípulo de Empédocles, Gorgias fue junto con Protágoras el más afamado de los sofistas. Su vida transcurre entre las distintas ciudades griegas, frecuentemente en Atenas, y se prolonga hasta el 375. Su principal obra filosófica lleva por título *Sobre la naturaleza o el no ser*.

Su doctrina filosófica tiene como fundamento la *radical oposición al eleatismo*, que se manifiesta en estas tres tesis:

> «Primero: nada existe; segundo: si algo existe, no puede ser conocido por los hombres; tercero: si se puede conocer, no se puede comunicar y explicar a los demás»[10].

Gorgias probará las tres proposiciones usando la técnica antes empleada por Zenón, manifestando así que los medios

8. Cfr. Platón, *Teeteto*, 166 d ss.
9. DK 80 B 4.
10. DK 82 B 3.

utilizados en defensa del eleatismo pueden también emplearse en su contra.

Gorgias rechaza por tanto la existencia tanto del ser como del no-ser; y la rechaza en función de las afirmaciones contradictorias de los filósofos de la naturaleza. Sus mismas proposiciones –unos conciben el ser como único, otros como múltiple, unos afirman que es generado, otros ingenerado– demuestran para Gorgias la imposibilidad del ser[11]. Nada existe y, en consecuencia, no cabe aceptar ninguna verdad. Para Protágoras existía al menos una verdad relativa a cada hombre; Gorgias, eliminando el ser, suprime toda posible verdad o falsedad.

Si el ser no existe, la adecuación eleática entre ser y pensamiento –ser y verdad– queda suprimida.

> «Si lo pensado no existe, lo que existe no es pensado. Ahora bien, las cosas pensadas no existen, como demostraremos: por tanto el ser no es pensado. Que las cosas pensadas no existen, es evidente, pues si lo pensado existe, entonces existen todas las cosas pensadas, comoquiera que se las piense, lo cual es contrario a la experiencia»[12].

Pero aunque fuera pensable, el ser permanecería incomunicable:

> «El medio con que expresamos las cosas es la palabra; pero la palabra no es el objeto que realmente existe: por tanto, no expresamos a nuestro prójimo una realidad existente, sino solamente la palabra, que es una realidad distinta del objeto»[13].

Es decir, *Gorgias no desvincula solamente el ser del pensamiento, sino también las palabras de la realidad.* De este modo la palabra se hace independiente, autónoma, sin ningún vínculo con lo real y al servicio del hombre, para que la utilice para el fin al que quiera destinarla. Por eso Gorgias pone el acento en la retórica, en el dominio de la palabra, que es «una gran dominadora, pues con un cuerpo pequeñísimo e invisible realiza obras divinas»[14]. La palabra si no puede dar a conocer una verdad inexistente, sí puede persuadir y convencer.

Las circunstancias políticas de Atenas en el s. V a.C. permitieron que la retórica pasara por su utilidad a un primer

11. Cfr. M. Untersteiner. *Sofisti*, II, Firenze 1949, p. 146.
12. DK 82 B 3.
13. DK 82 B 3.
14. DK 82 B 11.

plano; era el instrumento útil para dominar, para triunfar políticamente, y en este sentido fue utilizada más que por Gorgias por sus discípulos. Gorgias, sin ningún fundamento ontológico, cree todavía en los valores éticos tradicionales; sus discípulos, más coherentes con los principios del maestro, se servirán de sus enseñanzas para oponerse a tales valores, y harán de la retórica el instrumento útil para la defensa de sus personales intereses.

CAPÍTULO II

SOCRATES

A partir del 479 a.C. Atenas conoce casi cincuenta años de paz y creciente prosperidad, hasta el inicio de las guerras del Peloponeso, en el 431. Después sobreviene la decadencia, el desmoronamiento de la democracia, que deja paso al poder aristocrático hasta el 403, en que Euclides intenta restablecerla sin éxito.

Este es el marco de la vida de Sócrates, nacido en Atenas el 470 a.C., hijo del escultor Sofronisco y la comadrona Fenáretres.

La personalidad de Sócrates podría recomponerse a partir de los numerosos rasgos de su carácter presentes en la casi totalidad de los diálogos platónicos; sin embargo, dos motivos nos inducen a no hacerlo. Primeramente, porque sería necesario aclarar antes el valor del testimonio platónico, pero, sobre todo, porque la vida de Sócrates está tan fuertemente ligada a su doctrina, que sólo después de haber examinado ésta estaremos en condiciones de comprender la dimensión humana de su persona.

Sócrates transcurre la totalidad de su vida en Atenas, que sólo abandona por breves períodos cuando es llamado a participar en diversas empresas militares. Y en Atenas muere, en el año 399, a causa de una injusta condena de impiedad que acepta para dar su última y suprema lección.

1. La cuestión socrática

Sócrates no escribió nada. La reconstrucción de su pensamiento debe hacerse, por tanto, en función de los testimonios que sobre él nos han llegado. Tales testimonios son, sin embargo, de

contenido diverso o incluso opuesto, y crean al historiador un verdadero problema.

El testimonio más antiguo que poseemos es el del comediógrafo Aristófanes, que en su obra *Las nubes* hace una verdadera parodia de Sócrates, presentándolo como un sofista más, el peor de todos ellos.

El segundo testimonio en orden cronológico es el de Platón, que hace de Sócrates el principal protagonista de la mayor parte de sus diálogos. Sin embargo, el testimonio de Platón no puede ser aceptado sin reservas, en cuanto ensalza la figura de su maestro hasta convertirla en un símbolo y, además, pone en su boca casi toda su propia doctrina.

Jenofonte con sus *Dichos memorables de Sócrates* constituye la tercera fuente. En este caso la atendibilidad de su testimonio se ve debilitada por su claro fin apologético y por el breve contacto personal que tuvo con Sócrates.

Aristóteles, sin haber conocido a Sócrates, transmite algunos testimonios considerados hasta ahora de gran importancia. No obstante, sus indicaciones deben escucharse teniendo en cuenta que, como es su costumbre, habla de Sócrates desde su propia y peculiar perspectiva filosófica.

Por último, también habría que tener en cuenta el testimonio de los socráticos menores, aunque en muchos casos sea parcial y distorsionado.

Con estos presupuestos queda claro que toda reconstrucción del pensamiento socrático es arriesgada, y nunca podrá evitar resultar, en mayor o menor grado, hipotética, ya que las fuentes en que necesariamente debe fundamentarse no son sino interpretaciones.

¿Cuál de estas fuentes merece mayor credibilidad? La respuesta más prudente parece aquella que no otorga a ninguna de ellas un puesto privilegiado, sino que sabe servirse de todas, confrontándolas entre sí, a la vez que busca en el testimonio de la realidad filosófica post-socrática, es decir, en todas aquellas novedades que aparecen en el pensamiento de sus discípulos y contemporáneos, su confirmación[1].

2. LA ÉTICA SOCRÁTICA

Los testimonios que poseemos están de acuerdo en calificar como ética la filosofía de Sócrates, señalando que «no discutía

1. Cfr. sobre el problema socrático V. DE MAGALHÃES-VILHENA, *Le problème de Socrate*, Paris 1952.

sobre la naturaleza del universo, como la mayor parte de los otros»[2]. Y esto no constituye una novedad, sino más bien la continuación de la perspectiva inaugurada por los sofistas. Sócrates, como ellos, debió rechazar la investigación naturalista como consecuencia de las fuertes contradicciones que se desprendían de las teorías de los filósofos de la naturaleza. Esto, sin embargo, no quiere decir que en una primera época no se dedicara a tal tipo de investigación. Es más, todo parece indicar que la filosofía de Sócrates comenzó a ser ética sólo en un segundo período de su vida, después de haberse dedicado al estudio de la naturaleza; su enseñanza, sin embargo, sólo tuvo como objeto cuestiones éticas.

Los sofistas, como vimos, iniciaron el camino de la filosofía moral, pero no encontrando ningún fundamento en el que apoyarse, terminaban por defender una ética escéptica, utilitarista y pragmática. El mérito de Sócrates radica precisamente en esto, en responder de un modo inequívoco a la pregunta sobre la naturaleza del hombre. El hombre es su alma, y sobre esta verdad levantará toda su ética.

El alma, como centro de la personalidad moral

Esta es quizá la novedad principal que presentan los modernos estudios sobre Sócrates, fijarse no tanto en su método, como en el contenido de su doctrina, y ver en él al primer filósofo que establece de un modo definitivo en el alma el centro de la personalidad intelectual y moral del hombre[3].

Desde este presupuesto se entiende no sólo la doctrina, sino la vida de Sócrates; su actividad de educador y el modo peculiar como la concibe. Los testimonios en este sentido son también unánimes. Sócrates se presenta ante los jóvenes atenienses como un educador, pero no como un sofista. Su único interés es enseñar a los hombres a conocerse, a descubrir el puesto privilegiado que en ellos tiene el alma y, en consecuencia, a cuidarla.

2. JENOFONTE, *Memorables*, I, 1, 11; cfr. PLATÓN, *Apología de Sócrates*, 19 c y ARISTÓTELES, *Met.*, I, 6, 987 b 1.

3. Cfr. A.E. TAYLOR, *Socrate*, Firenze 1952, p. 98. Además de esta obra, otros estudios han visto en el concepto socrático de alma el centro de su filosofía: cfr. W. JAEGER, *Paideia*, pp. 400 ss.; M. POHLENZ, *La libertà greca*, Brescia 1963, pp. 86 ss. Un estudio completo del problema, siguiendo como criterio de investigación el indicado en el texto, es la obra de F. SARRI *Socrate e la genesi storica dell'idea occidentale di anima*, 2 v., Roma 1975.

> «Agradezco vuestras palabras y os estimo, atenienses, pero obedeceré al dios antes que a vosotros y, mientras tenga aliento y pueda, no cesaré de filosofar, de exhortaros y de hacer demostraciones a todo aquel de vosotros con quien tope con mi modo de hablar acostumbrado, y así, seguiré diciendo: 'Hombre de Atenas, la ciudad de más importancia y renombre en lo que atañe a sabiduría y poder, ¿no te avergüenzas de afanarte por aumentar tus riquezas todo lo posible, así como tu fama y honores, y, en cambio, no cuidarte ni inquietarte por la sabiduría y la verdad, y por que tu alma sea lo mejor posible?'»[4].

Del carácter de su misión se desprende como lógica consecuencia su aversión por los sofistas, que en nada ayudan con sus discursos a aquello que él considera como lo único importante, cuidar y mejorar el alma.

La virtud como conocimiento

También desde su concepción del alma *se entiende la virtud socrática, identificada con la ciencia*, con el conocimiento que permite al hombre hacer buena su alma, alcanzar su propio fin y, por tanto, ser feliz. En oposición a la tradición ética griega, que consideraba como bienes supremos la salud, la fortaleza física, las riquezas, el poder, la fama, Sócrates, dando prioridad al alma respecto del cuerpo, invierte el orden de los valores éticos, poniendo en primer plano los bienes del alma y, sobre todo, la ciencia.

Sócrates bajo la ciencia aunaba todas las virtudes, igual que la ignorancia reagrupaba para él todos los vicios[5]. Es la ciencia lo que permite obrar bien, y la ignorancia la causa del mal moral. De este modo, a primera vista, Sócrates caería en un grave intelectualismo; la voluntad no tendría ningún peso en el obrar humano, y las malas acciones quedarían excusadas por involuntarias[6].

Sin absolver del todo el intelectualismo socrático, sí cabe suavizarlo con algunas explicaciones que lo hacen menos paradójico. Por una parte, cuando Sócrates identifica la virtud con la ciencia, no entiende por ciencia cualquier tipo de conocimiento, sino el más alto, la ciencia de lo que el hombre es –su alma– y de lo que en consecuencia le es bueno y conveniente –los bienes del

4. PLATÓN, *Apología de Sócrates*, 29 d ss.
5. Cfr. ARISTÓTELES, *Etica Nic.*, VI, 13, 1144 b 28.
6. Cfr. *Ibid.*, VII, 2, 1145 b 23-27.

alma. Por otro lado, cuando Sócrates hace responsable del mal moral sólo a la ignorancia, quiere decir que sólo el hombre ignorante puede considerar como bien lo que en realidad es malo, y por tanto, prefiere el bien aparente a los bienes reales, los del alma. No obstante, queda un punto en que persiste el intelectualismo, pues para él bastaría el conocimiento del bien para ponerlo en práctica, no sería posible conocer el bien y no hacerlo.

Por otra parte, conviene tener en cuenta que los conceptos socráticos de autodominio, libertad interior y autarquía, expresados con palabras de corte intelectualista, no pueden esconder una cierta presencia de las instancias apetitivas.

El autodominio, *enkrateia*, significa señorío del alma sobre el cuerpo, *dominio de la razón* sobre los instintos, un dominio que procura al hombre la libertad interior, una *libertad de la razón* que impone sus propios principios a la irracionalidad corporal. De este modo también el hombre virtuoso se hace autónomo, suficiente para alcanzar *con su propia razón* la felicidad, sin necesitar de los bienes terrenos: «Si el no tener ninguna necesidad es cosa divina, el tener las menos posibles es la cosa que más se aproxima a la divinidad»[7].

3. Teología

Sócrates murió precisamente por una acusación de impiedad, por «no creer en los dioses en que cree la ciudad y por introducir otras nuevas divinidades»[8]. Y, sin embargo, Sócrates fue un hombre de una profunda religiosidad.

Como los sofistas, Sócrates se opuso a la religión tradicional del Estado, pero a diferencia de ellos no concluye en un agnosticismo, ni mucho menos en el ateísmo, sino en una concepción de lo divino que ciertamente superaba el antropomorfismo característico de las divinidades griegas.

Sócrates rechazaba dicho modo de concebir a Dios, y lo entendía, como antes Anaxágoras, al modo de una Inteligencia ordenadora, unificando de esa manera la pluralidad de dioses que sin duda admitía. Este modo de concebir a Dios se comprende también desde sus presupuestos éticos, desde su visión peculiar del hombre. Así lo dan a entender las palabras de Jenofonte en que se

7. Jenofonte, *Memorables*, I, 6, 10.
8. *Ibid.*, I, 1, 1.

recogen lo que podríamos llamar las pruebas socráticas de la existencia de Dios.

> «Y tú, ¿no crees tener un poco de inteligencia?... ¿y piensas que en otros lugares no existe en absoluto la inteligencia, considerando sobre todo que en tu cuerpo tienes una pequeña parte de tierra, siendo la tierra tan abundante, una exigua parte de agua, siendo ésta tanta, y que tu cuerpo ha sido constituido por alquien que ha tomado de la gran masa de los elementos una pequeña parte de cada uno? Si no existiera en absoluto la inteligencia, ¿cómo puedes pensar que sólo tú, por casualidad, la has arrebatado, y que esos elementos, infinitos en número e inmensamente grandes, han sido colocados en un buen orden, por cuanto supones, por una fuerza no inteligente?»[9].

Característica peculiar de la religiosidad de Sócrates es también su creencia en la presencia de un *daimónion*, un algo divino presente en él y que le ayudaba en su obrar.

> «Pero la causa de ello (de su no participación activa en la política) es lo que muchas veces me habéis oído decir en muchos lugares, que sobre mí siento la influencia de algún dios y de algún genio –a lo cual como oísteis, aludió Meleto en su jocosa acusación–: se trata de una voz que comenzó a mostrárseme en mi infancia, la cual, siempre que se deja oír, trata de apartarme de aquello que quiero hacer y nunca me incita hacia ello»[10].

Tal *daimónion* era para Sócrates un privilegio a él concedido por los dioses, un signo, una voz, que manifiesta su firme creencia en la providencia divina.

4. El método socrático

También en el peculiar método socrático, su concepto del hombre y la prioridad del alma tienen un papel importante. A diferencia de los sofistas, que pretendían enseñar con largos discursos en los que ponían en juego toda la técnica de su retórica, *Sócrates pretende llegar al alma de sus discípulos y lo hace mediante el diálogo*, sirviéndose de preguntas y respuestas en una búsqueda común de la verdad.

> «Pareces ignorar que cualquiera que esté cercano a él y se ponga con él a razonar, sea cual sea el tema que uno quiera

9. *Ibid.*, I, 4, 8.
10. PLATÓN, *Apología de Sócrates*, 31 c.

tratar, se ve forzado a dejarse llevar por el hilo de la conversación a una serie de explicaciones sobre sí mismo, y a decir en qué modo vive y ha vivido (...) En cuanto a mí, que conozco las costumbres de Sócrates, sé que uno no puede evitar ser tratado así, y veo con claridad que yo tampoco escaparé a ello. Porque, ¡oh Lisímaco!, siento placer de estar con él y no me parece mal tener a alguien que nos recuerde que no hemos vivido y no vivimos como deberíamos»[11].

En esa búsqueda de la verdadera sabiduría, Sócrates parte precisamente del no saber, una ignorancia que quiere en primer lugar evidenciar la vacuidad del saber arrogante de los sofistas, a la vez que es también ficción, parte de la ironía inherente a su método dialéctico. Por último, el «sólo sé que no sé nada» es un punto de llegada: expresa la convicción profunda de Sócrates de que toda sabiduría humana –también la suya– es nada en comparación al saber divino.

«y esto quiere significar en su oráculo, que poco vale o nada la sabiduría del hombre»[12].

La ironía es una de las notas más caracteristicas de las discusiones en que Platón hace intervenir a Sócrates. La ironía es el medio eficaz para desenmascarar la aparente sabiduría de sus interlocutores, es la parte negativa, destructiva de su método. A ella le sigue *la mayéutica*, el aspecto constructivo, el arte que ayuda a sacar a la luz las verdades que el alma encierra.

«Mi arte mayéutica tiene seguramente el mismo alcance que el de aquéllas (las comadronas), aunque con una diferencia y es que se practica con los hombres y no con las mujeres, tendiendo además a provocar el parto en las almas y no en los cuerpos (...) A mí me ocurre con esto lo mismo que a las comadronas: no soy capaz de engendrar la sabiduría, y de ahí la acusación que me han hecho muchos de que dedico mi tiempo a interrogar a los demás sin que yo mismo me descubra en cosa alguna, por carecer en absoluto de sabiduría, acusación que resulta verdadera. Mas la causa indudable es ésta: la divinidad me obliga a este menester con mi prójimo, pero a mí me impide engendrar. Yo mismo, pues, no soy sabio en nada, ni está en mi poder o en el de mi alma hacer descubrimiento alguno»[13].

11. PLATÓN, *Laques*, 187 d.
12. PLATÓN, *Apología de Sócrates*, 23 a.
13. PLATÓN, *Teeteto*, 150 c.

Un último tema queda por tratar dentro del método socrático, y es el de su valor lógico. Normalmente, y siguiendo las indicaciones dadas por Aristóteles, suele hacerse de Sócrates el descubridor del concepto, esto es de la esencia en sentido lógico, universal y permanente[14]. Sin embargo, tal afirmación no puede sin más ser aceptada; debe tenerse en cuenta que Aristóteles en esos lugares es sólo un intérprete que quiere poner de relieve la derivación socrática de algunos elementos de su propia filosofía, sin pretender dar una caracterización completa de Sócrates. Por eso, no puede deducirse de sus palabras, como en ocasiones se ha hecho, el núcleo esencial de la filosofía socrática; incluso debería matizarse su afirmación: es cierto que el método socrático abrió el camino que llevó al posterior descubrimiento del concepto y la definición, pero el descubrimiento como tal no pudo ser obra suya[15].

5. Los discípulos de Sócrates

El principal discípulo de Sócrates, pero no el único, fue Platón. Junto a él hay que situar a los llamados socráticos menores: Jenofonte, Esquino, Antístenes, Aristipo, Euclides y Fedón. Estos personajes, salvo Jenofonte y Esquino, fueron los fundadores de cuatro escuelas filosóficas distintas, aunque todas ellas en conexión mayor o menor con la doctrina socrática, que entienden e interpretan cada uno a su manera.

Estas escuelas fueron: la *cínica*, fundada por Antístenes; la *cirenaica* de Aristipo; la escuela de *Megara*, iniciada por Euclides y la de *Elida* fundada por Fedón.

Sin detenernos en el examen de los socráticos menores, no obstante su considerable influjo en el desarrollo de algunas corrientes filosóficas que encontraremos en la época helenista, iniciaremos el estudio de Platón, cuya filosofía se eleva, con respecto a la de su maestro, como el cisne de la anécdota:

> «Se cuenta que Sócrates soñó tener sobre las rodillas un pequeño cisne que de improviso se puso a volar y dulcemente cantó y que el dia siguiente, presentándose a él Platón como alumno, dijo que el pequeño cisne era él»[16].

14. Cfr. *Met.*, I, 6, 987 b 1 ss.; XIII, 4, 1078 b 23-30; XIII, 9, 1086 b 2.
15. Cfr. G. Reale, *o.c.*, I, pp. 369 ss.
16. Diógenes Laercio, III, 5.

TERCERA PARTE

PLATON

CAPÍTULO I

VIDA Y OBRAS

1. RESUMEN BIOGRÁFICO

Aristocles, apodado Platón (de πλάτος = anchura) a causa de sus grandes espaldas, nació en Atenas en el 427 a.C. De familia noble, emparentada con algunos gobernantes de su ciudad, es lógico que viera en el ejercicio de la política su propio ideal de vida: su nacimiento, aptitudes personales y la educación que recibió, le empujaban en aquella dirección. Sin embargo, la larga convivencia con Sócrates y, sobre todo, su injusta condena a muerte, cambiaron el rumbo de su vida.

Platón permaneció siempre en Atenas dedicado a la investigación filosófica y científica, y a la educación de los jóvenes, especialmente desde la fundación de la Academia. Sólo abandona Atenas en los períodos de los viajes, que emprende con una finalidad casi siempre política. Unicamente el *primero* de ellos tuvo motivaciones distintas. En efecto, el 399, después de la muerte de Sócrates, probablemente para evitar posibles persecuciones, se dirigió junto con otros socráticos a Megara, donde fue huésped de Euclides. De allí viajará a Creta, Egipto y Cirene, retornando a Atenas hacia el 396[1].

Los otros tres viajes se explican teniendo en cuenta su ideal político filosófico, tal como el mismo Platón lo expone en su Carta VII:

> «Entonces me vi irresistiblemente conducido a alabar la verdadera filosofía y proclamar que sólo a su luz puede

1. Las noticias más relevantes de la vida de Platón se encuentran en DIÓGENES LAERCIO, III, 1. Los pocos datos autobiográficos que Platón transmite en sus escritos se condensan sobre todo en sus Cartas, y especialmente en la VII.

reconocerse dónde se encuentra la justicia en la vida pública y en la vida privada (...) Los males no cesarán para los seres humanos antes de que la raza de los puros y auténticos filósofos llegue al poder o que los jefes de las ciudades, por una gracia divina, se pongan a filosofar verdaderamente»[2].

Aunque Platón fue sobre todo filósofo, durante toda su vida permaneció vivo en él el interés político, si bien su concepción de la política, como lo manifiestan sus mismas palabras, no puede desligarse de su filosofía, al contrario, debe apoyarse en ella como en su mejor instrumento.

En el 388 emprende Platón su *segundo viaje*, dirigiéndose a Tarento y Sicilia, donde hizo amistad con la familia del tirano de Siracusa, Dionisio I el viejo, quien por diversas circunstancias le hizo vender como esclavo. Comprado y puesto en libertad por un amigo, Anníceris, regresa a Atenas donde fundará muy pronto, en el 387, la Academia.

A instancias de Dionisio el joven, vuelve Platón a Siracusa en el 366 –*tercer viaje*– hasta que es nuevamente desterrado. Sin embargo, regresa allí una vez más en el 361 en el *cuarto y último de sus viajes*, acompañado por miembros de la Academia. En el 360 Platón vuelve a Atenas donde permanecerá hasta su muerte, el 347 a.C.

2. LOS ESCRITOS PLATÓNICOS

Los «diálogos»

El fuerte influjo que Sócrates ejerció sobre Platón se manifiesta tanto en el modo de exponer su pensamiento como en la doctrina misma. Las obras de Platón, *los diálogos*, no son sino una adaptación escrita de los diálogos que tantas veces escuchó a su maestro, que por otra parte es el principal protagonista de la mayoría de ellos. Platón acepta el método de Sócrates y presenta su filosofía como una doctrina viva, no sistemática; si en cada diálogo hay un tema dominante, eso no impide que aparezcan otros muchos y que se solucionen cada vez de un modo distinto, apoyándose en nuevas razones. Y en la explicación de cada cuestión, para él siempre susceptible de una revisión ulterior, es posible emplear, como en el diálogo hablado, todos los medios útiles que ayuden a su comprensión: figuras, comparaciones y

2. *Carta VII*, 326 a.

también los mitos. Esto no significa, sin embargo, que en estas ocasiones Platón renuncie al verdadero filosofar, sino que quiere servirse de esos modos de exponer. En el caso del mito, su función filosófica es clara: elevar el espíritu humano a aquellas esferas a las que la razón no puede llegar. Es, por tanto, el complemento intuitivo de los argumentos racionales.

La doctrina platónica, especialmente en sus primeros años, también está estrechamente ligada a las enseñanzas de Sócrates. Sin embargo, con el paso del tiempo y el conocimiento de otras doctrinas, Platón va madurando su pensamiento. A los problemas éticos suceden otros de contenido cosmológico y metafísico, que Platón buscará solucionar a lo largo de toda su vida con una doctrina que, distinguiéndose cada vez más de la socrática, constituye el platonismo, reflejado sobre todo en los diálogos de madurez y de la vejez.

No obstante, aunque sean esas las líneas generales de la evolución del pensamiento platónico, establecer con precisión el orden cronológico de los diálogos no es una tarea fácil, aunque sí importante para comprender en todo su conjunto la filosofía de Platón.

Pasando por encima de los múltiples problemas que los intérpretes han debido afrontar, podemos considerar como bastante rigurosa la siguiente reconstrucción cronológica de los diálogos y, por tanto, del pensamiento de Platón[3].

Diálogos de juventud

Los primeros diálogos de Platón tienen un contenido fundamentalmente ético y es expuesto, además, desde una posición enteramente socrática.

A este grupo de diálogos, escritos después de la muerte de Sócrates y antes del 390, pertenecen, entre otros, *La Apología de Sócrates*, *Cármides*, *Primer Alcibiades*, *Hipias Menor* y *Protágoras*. Los temas tratados hacen referencia a las principales virtudes, como la justicia y la sabiduría. Igual que su maestro, Platón sostiene que la virtud puede enseñarse, como cualquier otra ciencia, y que la causa de las malas acciones es la ignorancia. Por

3. Una visión completa de las diferentes interpretaciones que se han dado del pensamiento platónico, fundamentadas en los distintos modos de entender sus obras, puede encontrarse en G. REALE, 'Platone' en *Questioni di storiografia filosofica*, I, pp. 181 ss.

el contrario, para obrar el bien se precisa la verdadera sabiduría, que constituye la virtud propia del alma.

Después del 390 y antes del periodo de madurez, suele situarse un grupo de diálogos que, aun manteniendo una temática preferentemente ética, representa la etapa de maduración y el paso de la fase juvenil a otra más original. A esta época pertenecen el *Gorgias*, *Menón* y *Cratilo*.

Diálogos de madurez

El segundo periodo de Platón supone el retorno a los antiguos problemas metafísicos, cuya solución era necesaria como fundamento de la ética. Las cuestiones sobre el hombre y su conducta no pueden quedar filosóficamente resueltas si carecen de una base metafísica. Sócrates construyó una ética apoyándose en su nueva concepción del alma, pero no supo ir más allá y dejó sin determinar su específica naturaleza, causa de su inmortalidad y prevalencia sobre el cuerpo; y lo mismo podría afirmarse del Dios socrático, descrito de modo intuitivo, pero metafísicamente infundado.

Esta vuelta de Platón a la especulación sobre el ser real, sobre la naturaleza de las cosas, le permitirá descubrir la realidad suprasensible, las Ideas, punto de apoyo firme de toda su filosofía.

La realidad trascendente al mundo sensible, las Ideas, reflejada de distinto modo en los diálogos de este periodo, lleva a Platón a revisar los antiguos problemas planteados por Heráclito y Parménides, a la vez que le presenta otros nuevos de los que tratará y profundizará tanto en este periodo como en el de la vejez.

Entre los diálogos de madurez, escritos entre el 387 y el 367, los más importantes son: el *Banquete*, *Fedón*, *República* y *Fedro*.

Diálogos de la vejez

Son los diálogos escritos entre los años 367 y 348. En ellos Platón aborda con más profundidad tres cuestiones: *el problema metafísico de las Ideas; una cosmología que explique el mundo actual y los problemas políticos ya tratados en la República*, que ahora reelabora en las *Leyes*, el último de sus diálogos.

Hasta entonces, Platón había separado el mundo sensible del inteligible, cuya realidad suprema era la Idea de Bien; la única unión entre ellos, de momento, sólo la establecía Platón a nivel

cognoscitivo. Queda por resolver, en el plano ontológico, la realidad del mundo físico y su relación con las Ideas.

En el *Teeteto*, *Filebo* y sobre todo en el *Parménides*, Platón se pregunta por la realidad de lo sensible. ¿Debe afirmarse la unicidad del ser, como quieren los eléatas, y privar en consecuencia de realidad a lo sensible, o más bien debe reconocerse el ser de lo múltiple y negar entonces la unicidad parmenídea? Platón resuelve, como veremos, esta cuestión en el *Parménides* y en su continuación el *Sofista*: es en estos diálogos donde reelabora su doctrina de las Ideas, hasta dar forma a los géneros supremos o comunidad de las Ideas. Así puede, de una manera algo ficticia, más lógica que real, conservar el mundo de los fenómenos sin renunciar a las Ideas.

El *Timeo* contiene la cosmología platónica, explicada desde las Ideas y sirviéndose además de una materia originaria y del Demiurgo o Hacedor, agente ordenador de la materia.

Las doctrinas no escritas

Además del contenido de los diálogos, hay que tener en cuenta las *doctrinas no escritas* de Platón, cuyo conocimiento indirecto nos llega principalmente a través de Aristóteles. Tales enseñanzas *esotéricas* contendrían una nueva explicación –o bien una explicación más profunda– de su teoría de las Ideas: la doctrina de los principios –el *Uno* y la *Díada grande-pequeño*– de los que se originarían las mismas Ideas y toda la realidad.

El problema estaría en saber si tales enseñanzas constituyen sólo la última etapa o el núcleo central del pensamiento platónico, presente ya desde los años de la madurez. En este último caso no quedarían invalidados los diálogos, pero tendrían que ser completados para su cabal entendimiento con la teoría de los principios[4].

4. Entre otras razones, los mismos juicios negativos de Platón sobre la fijación por escrito del pensamiento (cfr. *Fedro*, 274 c ss. y *Carta VII*, 341 a), hacen pensar que tales doctrinas no contienen sólo un momento episódico de su pensamiento, sino más bien su punto conclusivo que reservó –también por su carácter altamente especulativo y abstracto– al círculo estrecho de sus discípulos. Entre quienes han defendido la cronologia tardía de las doctrinas no escritas, limitando en consecuencia su importancia, cfr. L. ROBIN, *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, Paris 1908. Entre los sostenedores del contenido fundante de la doctrina de los principios respecto a lo expuesto en los diálogos, cfr. H. KRÄMER, *Platone e i fondamenti della metafisica*, Milano 1982; G. REALE, *Per una rilettura e una nuova interpretazione di Platone*, Milano 1984.

CAPÍTULO II

METAFISICA Y FILOSOFIA DE LA NATURALEZA

1. LAS IDEAS

El descubrimiento de la realidad suprasensible, de las Ideas, constituye el centro de la especulación platónica. Desde esta perspectiva Platón revisará la filosofía de sus predecesores, dando nuevas soluciones a sus problemas a la vez que deberá resolver las cuestiones que las Ideas le plantean.

Es el mismo Platón el primero en considerar la validez e importancia de su descubrimiento, que a pesar de las múltiples dificultades que le presenta, no abandonará jamás.

En el *Fedón* expone Platón su hallazgo. Señala, haciendo hablar a Sócrates, su preocupación por conocer la causa de lo sensible.

> «Yo, Cebes, cuando era joven –comenzó Sócrates– deseé extraordinariamente ese saber que llaman investigación de la naturaleza»[1].

Después de mostrar el intento de los presocráticos por resolver el problema y señalar la imposibilidad de que tales causas –agua, tierra, aire, fuego...– fueran las verdaderas, presenta su propia solución, el descubrimiento de la realidad suprasensible como causa de lo sensible, descubrimiento que él denomina segunda navegación:

> «¿Quieres que te exponga, Cebes, la segunda navegación que en busca de la causa he realizado? (...) Así es que voy a

1. *Fedón*, 95 e.

intentar exponerte el tipo de causa con el que me he ocupado, y de nuevo iré a aquellas cosas que repetimos siempre, y en ellas pondré el comienzo de mi exposición, aceptando como principio que hay algo que es bello en sí y por sí, bueno, grande, y que igualmente existen las demás realidades de esta índole (...).

A mí me parece que si existe otra cosa bella aparte de lo bello en sí, no es bella por ninguna otra causa, sino por el hecho de que participa de eso que hemos dicho que es bello en sí»[2].

Para Platón, por tanto, existen dos planos de la realidad, uno sensible, material, y otro inmaterial e invisible, que sólo puede ser captado por la inteligencia.

Naturaleza y caracteres de las Ideas

El plano suprasensible de la realidad está compuesto para Platón por las Ideas. Sin embargo, al hablar de Ideas no quiere referirse Platón al concepto, al universal, al que él estaría otorgando subsistencia. Más bien Platón piensa de un modo opuesto: *la Idea no es pensamiento, concepto, sino ser, lo verdaderamente real*, aquello a lo que el pensamiento se dirige cuando piensa y sin lo cual no habría pensamiento. Idea significa para Platón la esencia, la causa, el principio de todas las cosas; una esencia que es inteligible y como tal puede ser captada por el pensamiento, pero no producida por él[3].

Para Platón *las Ideas tienen realidad por sí mismas y en sí mismas*, oponiéndose al relativismo de Protágoras que hacía depender lo real del sujeto, y oponiéndose también a los heraclíteos, que concebían la naturaleza de las cosas de modo inestable, y por tanto ininteligible.

«Es evidente que las cosas tienen por sí mismas un cierto ser permanente, que ni es relativo a vosotros, ni depende de

2. *Fedón*, 99 c. Por «segunda navegación» Platón entiende el trabajo intelectual propiamente suyo, personal, lo que corresponde a su propia invención; la primera navegación sería la correspondiente al pensamiento de otros filósofos que él antes pudo haber adherido. La comparación está tomada de los términos empleados por los navegantes de su época, que consideraban primera la navegación hecha sin esfuerzo, dejándose llevar por la bonanza del tiempo; la segunda era aquella en que debían empeñar toda su pericia marinera, para gobernar por sí mismos la nave aun en contra de las circunstancias.

3. Esta interpretación de las Ideas, en oposición a la exposición aristotélica, parece la más segura (Cfr. H. CHERNISS, *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*, Baltimore 1944).

nosotros. Ellas no se dejan llevar de acá para allá, según el capricho de nuestra imaginación, sino que existen por si mismas, según su propio ser y en conformidad a su naturaleza»[4].

Las Ideas son, además, inmutables, idénticas a sí mismas. Cambian las cosas sensibles, pero la Idea que es su causa no.

«– ¿Quieres que admitamos –prosiguió Sócrates– dos especies de realidades, una visible y otra invisible?

– Admitámoslo.

– ¿Y que la invisible siempre se encuentra en el mismo estado, mientras que la visible nunca lo está?

– Admitámoslo también, respondió Cebes»[5].

De algún modo está presente en la concepción platónica la filosofía de Parménides, pues como para él, el mundo del ser, lo máximamente real, las Ideas, son inmutables, inmóviles. El mundo físico, por el contrario, tendría la movilidad incesante que Heráclito le otorgara. Platón acepta, pues, tanto los presupuestos de uno como de otro, pero sólo parcialmente. No todo es como afirmaban los heraclítcos, pero tampoco como pensaba Parménides[6].

De esta manera, *Platón presenta una visión dualista de la realidad que será fuertemente criticada por Aristóteles.* Ciertamente para Platón hay dos planos de realidad, el sensible y el inteligible. Y también es cierto que, sobre todo en los diálogos posteriores al *Fedón*, Platón se detiene en considerar el aspecto trascendente de las Ideas, el mundo de lo inteligible, distinto ontológicamente del sensible. Pero no puede olvidarse la otra característica que Platón atribuye a las Ideas –remarcada más en los primeros diálogos–, el hecho de ser causa de las cosas y, como tales, están presentes en ellas haciendo que sean aquello que son.

Platón con las Ideas ha querido sobre todo indicar que lo sensible no puede explicarse sino mediante lo suprasensible, cosa que también Aristóteles admitirá, aunque corrigiendo el carácter trascendente de las Ideas. Es precisamente en su trascendencia

4. *Cratilo*, 386 e.
5. *Fedón*, 79 a.
6. El conocimiento del poema de Parménides por parte de Platón parece fuera de duda por las referencias directas que presenta en sus diálogos. El heraclitismo es probable que le llegara a través de Cratilo, de quien se le considera discípulo en su primera época siguiendo el testimonio de ARISTÓTELES, *Met.*, I, 6, 987 a 33.

donde tienen origen los problemas más graves que Platón debe afrontar. Porque, si las Ideas trascienden el mundo físico, ¿de qué modo pueden causar lo sensible? Platón lo explicará sirviéndose de diversas teorías que aparecen modificadas en los sucesivos diálogos. En unos señala que entre lo sensible y lo inteligible hay una relación de imitación o participación; en otros lugares habla de comunidad y de presencia. Pasando por alto el sentido preciso y las dificultades que cada una de estas explicaciones presenta, remarcaremos solamente que para Platón debe haber una tangencia entre inteligible y sensible, entre la causa y lo causado; sin embargo, como veremos, esta solución no resuelve todos los problemas.

El sistema de las Ideas

Platón con su doctrina de las Ideas ha podido solucionar, al menos en parte, algunas de las aporías presentes en la filosofía de sus predecesores. Sin embargo, todavía le queda una tarea por realizar: unificar la multiplicidad del mundo de las Ideas, de otro modo su doctrina resultaría, como después criticará Aristóteles, un inútil desdoblamiento de la realidad sensible.

Las Ideas para Platón son múltiples; hay Ideas de valores morales, estéticos, de todo lo sensible y hasta de las cosas artificiales; existe una Idea de todo lo que es, pero entre ellas debe haber un orden, una jerarquía, una primera de las que las demás de algún modo procedan. Pero al establecer dicho orden, Platón no podía ignorar la doctrina eleática, que en base a un único principio, el ser, de características semejantes a las Ideas –inmutables e ingeneradas–, anulaba la multiplicidad de lo sensible.

El orden en que Platón concibe las Ideas no es el mismo siempre, cambia en los diferentes diálogos, y tiene siempre como fondo la problemática suscitada por Parménides.

a) *En la «República» señala un orden jerárquico entre las Ideas. En la cumbre de todas ellas sitúa la Idea del Bien*, principio incondicionado de todo, fuente de verdad y ser de las demás Ideas. La imagen que Platón utiliza es elocuente:

> «Es ella misma (la Idea del Bien) la que procura la verdad a los objetos de la ciencia (Ideas) y la facultad de conocer al que conoce. Aun siendo muy hermosas ambas cosas, esto es la ciencia y la verdad, pensarás con razón si juzgas aquella idea como algo distinto y mucho más bello. Y al modo como en el

> otro mundo puede pensarse rectamente que la luz y la visión se parecen al sol, sin que haya de estimarse que son el mismo sol, así también debe pensarse en éste que la ciencia y la verdad se parecen al bien, sin llegar a creer por ello que sean el bien mismo (...) A mi entender dirás del sol que no sólo procura la facultad de ver los objetos, sino también la generación, el crecimiento y el alimento. Y eso sin que podamos identificarlo con la generación.
>
> – Naturalmente.
>
> – Y, así mismo, el bien no sólo proporciona a los objetos inteligibles (Ideas) esa cualidad, sino incluso el ser y la esencia. Pero en este caso tampoco el bien es la esencia, sino algo que está por encima de ella en cuanto a preeminencia y poder»[7].

Sin embargo, con la imagen del sol, señalando la función de la Idea del Bien respecto de las demás Ideas, no explica cómo tal función es efectivamente realizada, no soluciona la relación que existe entre las Ideas, ni su dependencia de una primera. Más que la solución concreta, Platón transmite la presencia del problema, que se hará más agudo en los posteriores diálogos.

b) *En la segunda parte del «Parménides», Platón se opone de una manera directa al Uno eleático.* Si se quiere mantener la multiplicidad de lo sensible, y por tanto de las Ideas que lo causan, el ser de Parménides –convertido ahora en Uno– no puede existir de manera absoluta, es necesario romper dicha unidad. Para ello Platón se sirve de una argumentación lógica. El Uno no puede quedar aislado de lo múltiple, pues del mismo modo que lo múltiple no puede ser sin el Uno, el Uno no puede ser sin lo múltiple.

> «Por tanto, si lo Uno no es, ninguno de los otros pueden así mismo ser imaginados como uno o como pluralidad, pues sin lo Uno es imposible imaginar la pluralidad»[8].

Rota de esta manera la unidad, unicidad, del ser parmenídeo, Platón podrá ya afirmar la multiplicidad de las Ideas. Pero todavía le queda un problema por resolver, el del movimiento. Aun siendo múltiples, las Ideas gozan de una estabilidad, inmutabilidad, no menor que la del ser parmenídeo. ¿Cómo explicar entonces el movimiento?

c) *Es en el «Sofista» donde Platón continúa su intento de superar a Parménides.* Para ello deberá modificar su propia doctrina, presentando ahora *los géneros supremos de las Ideas.*

7. *República*, VI, 508 e.
8. *Parménides*, 166 b.

Es precisamente el Extranjero de Elea, protagonista del diálogo, quien después de investigar las opiniones de los antiguos filósofos sobre el ser, se enfrenta con la doctrina de «los amigos de las Ideas».

> «– La división que vosotros establecéis es ésta: el devenir y, completamente aparte de ello, el ser, ¿no es así?
>
> – Sí.
>
> – Y por medio del cuerpo tenemos nosotros comunidad con el devenir a través de los sentidos; en cambio, a través del razonamiento, por medio del alma, tenemos comunidad con la existencia real; y ésta, afirmáis vosotros, es siempre idénticamente inmutable, mientras que el devenir varía en cada momento»[9].

Del examen de la doctrina platónica y los problemas que presenta, surge la necesidad de admitir *los géneros supremos de las Ideas: Ser, Reposo y Movimiento.* El ser, para ser aquello que es –lo mismo que el Reposo y el Movimiento– debe ser idéntico a sí mismo y distinto de los demás géneros. Para que sea de este modo, Platón introduce dos nuevas Ideas: lo *Idéntico* y lo *Diverso.* Cada una de estas Ideas es diferente a las otras por participar de lo Diverso, e idéntica a sí misma por su participación en lo Idéntico.

De esta manera, mediante la participación en estos cinco géneros supremos, Platón da cabida al movimiento. El Movimiento es, por participar en el Ser, pero a la vez, por su participación en lo Diverso, se distingue del Ser –como de las otras Ideas– y, por tanto, de algún modo no es, es no-ser.

> «– Por consiguiente, ¿es evidente que el movimiento es realmente no-ser, aun cuando sea ser por cuanto participa del ser?
>
> – Con toda seguridad.
>
> – Así pues, es necesario que haya un ser del no-ser, no solamente en el movimiento, sino en toda la serie de los géneros, en toda esa serie, en efecto, la naturaleza de lo distinto hace que cada uno de ellos sea distinto del ser y que, por ello mismo, sea no-ser»[10].

Sin embargo, no todo participa de todo. La participación entre las Ideas es limitada, como las letras del alfabeto que no

9. *Sofista*, 248 a.
10. *Sofista*, 256 e.

pueden unirse de cualquier modo. Sólo al filósofo corresponde conocer el modo en que se produce la comunicación entre las Ideas.

Oponiéndose a Parménides «proclamando que el no-ser es»[11] es como Platón vence a Parménides, dialécticamente; la unicidad del ser parmenídeo es superada con la admisión junto al Ser de los otros géneros supremos, que participando del Ser son, a la vez que por distinguirse de él no son, son no-ser; y de este modo también desaparece su inmovilismo, porque el Movimiento es. Además, la participación entre las Ideas hace que estas pierdan la estabilidad e inmovilidad que antes les caracterizaban.

d) Sin embargo, no es ésta la última configuración del mundo de las Ideas. En el *Filebo*, y bajo el influjo de las doctrinas pitagóricas, Platón habla de *lo Ilimitado* y *el Límite*. El Límite delimita a lo Ilimitado en virtud de una *causa inteligente*, y de ello se origina un *mixto*, una mezcla de límite e ilimitación[12]. No obstante, no es fácil interpretar estos cuatro elementos en el ámbito exclusivo del mundo de las Ideas. Parece más bien que esta doctrina deba ponerse en relación con la cosmología del *Timeo*: lo Ilimitado sería el elemento material, indeterminado e infinito; lo Limitado, el principio formal que delimita la materia; el mixto es el resultante de la unión de ambos principios y la causa de la mezcla, la mente divina[13].

e) *Las doctrinas no escritas de Platón ponen como principios el Uno y la Diada grande-pequeño.* Todo ser –en cada uno de los ámbitos en que el ser se presenta: Ideas, Ideas Números y realidad sensible– procedería de los dos principios, constituyéndose en ser a través del *Uno* y de la multiplicidad ilimitada de la *Díada*. El mundo sensible, como el inteligible, quedaría explicado en base a la *Diada*, que podría ser considerada como el principio material, y el *Uno*, principio formal. Todo aquello que es, es un algo concreto, determinado, distinto, idéntico, permanente, en cuanto participa de la Unidad originaria, pero para poder ser algo y uno mediante la participación en la Unidad, necesita a la vez participar en el principio opuesto de la multiplicidad ilimitada.

Si tales doctrinas no fueran el último estadio del desarrollo de la doctrina de las Ideas, sino su núcleo, podría entenderse mejor

11. Cfr. *Sofista*, 258 d.
12. Cfr. *Filebo*, 12 c.
13. Cfr. G. REALE, *o.c.*, II, pp. 60 ss.

el contenido de los diálogos. Así, el Bien de la *República* –cuya esencia Platón no revela[14]– no sería sino el Uno de las doctrinas esotéricas, explicándose mejor su función de causa del ser, de la esencia, de la verdad y de la cognoscibilidad de las Ideas. El *Parménides*, con su admisión de lo múltiple junto a lo uno, del no-ser junto al ser, indicaría la necesaria dualidad de los principios. El *Sofista* no trataría, como el *Parménides*, de los sumos principios fundantes, sino de algunos problemas más concretos que, no obstante, supondrían la admisión de tales principios. Los géneros supremos de las Ideas, en cuanto limitados, hacen pensar que por encima de ellos deben encontrarse los géneros verdaderamente supremos, esto es, el *Uno* y la *Díada* que, en consecuencia, estarían más allá del ser. También detrás de lo *Ilimitado* y el *Límite* del *Filebo* sería fácil ver la sombra de los principios supremos[15].

2. Cosmología

En más de una ocasión hemos hecho referencia al dualismo platónico, aunque de momento sólo nos hayamos ocupado de la naturaleza y estructura del mundo inteligible, de las Ideas. Debemos, por tanto, completar el estudio de la filosofía platónica considerando ahora el otro plano de la realidad, el mundo físico.

La consideración parmenídea de lo real era también, en cierto modo, dualista; la verdadera realidad es para él el Ser uno e inmutable, y fijándose en él debe apartar la mirada de lo sensible, que aun no negándolo, no puede tampoco explicar.

Platón, en su interpretación del pensamiento de Parménides, habría identificado el Ser con las Ideas, y el no-ser con la realidad sensible. Si el eléata no deja espacio al no-ser, al mundo físico, Platón sí. Ciertamente la realidad de lo sensible y mudable no puede ser la misma que la de las Ideas; sólo éstas son en sentido propio, mientras el mundo de lo sensible, sin constituir la realidad primaria, sin identificarse con el ser, de algún modo también es.

El ser de lo sensible es, pues, para Platón un intermedio entre el ser y el no-ser. No es el ser, pero tiene ser, y lo tiene por su participación en lo inteligible, en las Ideas.

14. «Qué sea el bien en sí, por ahora dejémoslo estar...» (*República*, VI, 506 d).

15. Una reconstrucción clara y sumaria de las doctrinas no escritas puede encontrarse en E. Berti, *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia*, Padova 1977, pp. 95 ss. Sobre la interpretación de los diálogos a la luz de las doctrinas no escritas, cfr. H. Krämer, *o.c.*, pp. 178-213.

> «Sólo nos resta por investigar, al parecer, aquello que participa de una y otra cosa, esto es, del ser y del no-ser, y a lo que verdaderamente podemos designar con uno u otro nombre (...) Habíamos convenido anteriormente que, si algo así aparecía, convendría considerarlo como objeto de la opinión, pero no de la ciencia. Y esto es precisamente lo que por su carácter errante, a mitad de camino entre el ser y el no-ser, debe ser captado por la potencia intermedia»[16].

Lo sensible, objeto no ya del verdadero conocimiento, sino de la opinión, es en cuanto participa de las Ideas, y a la vez no es por su participación en la materia.

Es, efectivamente, la materia, por su indeterminación e ininteligibilidad, lo que comunica a los objetos sensibles esas mismas características, diferenciándolos radicalmente de las Ideas en ellos presentes. Platón da una explicación completa de su cosmología en el *Timeo.*

En este diálogo describe la materia como «la madre y receptáculo de todo lo que nace y es generado»[17], cuya naturaleza es «una cierta especie invisible y sin forma, que lo recibe todo y participa de lo inteligible de una manera muy embarazosa y difícil de entender»[18].

La materia tiene por tanto una cierta realidad; siendo indeterminada, sin medida ni orden, no se identifica, sin embargo, con el no-ser. No alcanza Platón a precisar bien su entidad, pero sí intuye lo que después Aristóteles establecerá con claridad, la potencialidad de la materia, su estatuto ontológico.

Pero si la materia nunca aparece en su forma originaria, sino ordenada y como elemento del que todo procede, ello es debido a la intervención del Demiurgo, un Dios artífice que piensa y quiere, un Dios personal que tomando como modelo al mundo de las Ideas, plasma en la materia esas formas, ordenando lo que era antes desordenado y caótico.

> «(El cosmos) ha nacido, puesto que es visible y tangible, y porque tiene cuerpo. En efecto, todas las cosas de este tipo son sensibles y todo lo que es sensible y se aprehende por medio de la opinión y de la sensación está evidentemente sujeto al devenir y al nacimiento. Ahora bien: según hemos dicho, es necesario que todo lo que ha nacido haya nacido por la acción de una causa determinada. Sin embargo, descubrir al autor y al padre de este

16. *República,* V, 478 e.
17. *Timeo,* 51 a.
18. *Timeo,* 51 b.

> cosmos es una gran hazaña y, una vez se lo ha descubierto, es imposible divulgarlo de modo que llegue a todo el mundo.
>
> Pero es necesario aún, tratándose del cosmos, preguntarse según cuál de los dos modelos lo ha hecho su autor, si lo ha hecho de acuerdo con el modelo que es idéntico a sí y uniforme (Ideas), o si lo ha hecho según el modelo generado y nacido. Ahora bien, si el cosmos es bello y el demiurgo bueno, es evidente que pone sus miradas en el modelo eterno. (...) Es absolutamente evidente para todos que ha tenido en cuenta el modelo eterno. Pues el cosmos es lo más bello de todo lo que ha sido producido, y el demiurgo es la más perfecta y mejor de las causas»[19].

Este es el esquema de la cosmología platónica: *hay un modelo, las Ideas, una copia, el mundo sensible, y un artífice que realiza la copia sirviéndose del modelo y de la materia*[20].

El Demiurgo, por tanto, es para Platón un Dios artífice, inteligente, pero que necesita de las Ideas y la materia; un Dios que «ha querido que todas las cosas sean buenas»[21], y ésta es la razón última para Platón de la existencia del mundo.

3. El hombre y su alma

El dualismo platónico se hace presente también en su concepción del hombre. Para Platón, como para Sócrates, el hombre es sobre todo su alma. Y *el alma pertenece al plano de lo suprasensible, mientras que el cuerpo es de naturaleza sensible.*

Esta visión dualista del hombre presentará a Platón problemas semejantes a los señalados al tratar de las Ideas, pero a la vez ilumina el entendimiento de las distintas cuestiones que al hombre se refieren: la teoría del conocimiento, la inmortalidad del alma, la ética y la política.

19. *Timeo*, 27 d.
20. No obstante, el desarrollo pormenorizado de tal esquema presenta innumerables problemas; un estudio detallado de la cosmología platónica se encontrará en Zeller-Mondolfo, *o.c.*, III, 1. También puede reconducirse la cosmología del *Timeo* a la doctrina de los principios, sea al antagonismo del *Uno* y la *Diada*, como a la cooperación y a la mezcla entre ellos. Cfr. H. Krämer, *o.c.*, pp. 206 ss.
21. *Timeo*, 29 e.

Conocimiento

Como antes ha quedado de algún modo señalado, Platón considera que sólo el conocimiento de lo permanente y estable, de las Ideas, engendra ciencia; la realidad sensible puede causar nada más que opinión. Ahora bien, ¿cómo puede el hombre ponerse en contacto con lo invisible y eterno, con las Ideas? Sólo en virtud de su alma, que antes de su unión con el cuerpo tuvo conocimiento de ellas.

> «Así, pues, el alma inmortal y diversas veces renacida, al haber contemplado todas las cosas, tanto en la tierra como en el Hades, no puede menos que haberlo aprendido todo»[22].

Por lo tanto, el conocimiento sería sólo un recuerdo, *anámnesis*, un sacar a la luz aquello que desde siempre estaba presente en el interior del alma.

Esta doctrina del conocimiento, fundamentada en la creencia de la transmigración de las almas, no puede dejar de recordar la doctrina órfico-pitagórica, así como la mayéutica practicada por Sócrates[23].

Las nociones que poseemos, argumenta Platón en el *Fedón*, son exactas, precisas, y no pueden por tanto proceder del conocimiento sensitivo, pues en el mundo de los fenómenos nunca se dan con tal exactitud. En nuestra inteligencia hay algo más que en la realidad sensible, algo que para Platón sólo puede tener su origen en una primera contemplación de las Ideas[24].

Sin embargo, Platón considera que en nuestro conocimiento es posible distinguir diversos grados, la opinión y la ciencia, que a su vez son susceptibles de ulteriores subdivisiones, cada una de las cuales se corresponde con los diversos grados de realidad, que irían desde las sombras de los objetos sensibles hasta las Ideas[25].

Por otra parte, el conocimiento de las Ideas es privativo del filósofo. La ciencia, el verdadero conocimiento, queda identificado

22. *Menón*, 81 c.

23. Cfr. la argumentación que PLATÓN presenta en *Menón*, 85 d, donde interrogando a un esclavo aparentemente ignorante, sirviéndose del método mayéutico, le hace resolver un difícil problema de geometría.

24. Cfr. *Fedón*, 74 d.

25. De un modo gráfico, sirviéndose de una línea subdividida en diversos sectores, explica PLATÓN en *República*, VI, 509 d los diversos grados de la realidad y los correspondientes tipos de conocimiento que originan: la *doxa* u opinión, que comprende la imaginación y la creencia; la *episteme* o ciencia incluye la *dianoia* o conocimiento de los objetos matemáticos y la *noesis* o intelección de las Ideas.

en Platón con la filosofía, que él denomina *dialéctica*, esto es conocimiento del mundo trascendente, de su estructura y las relaciones que existen entre las diversas Ideas[26].

Inmortalidad del alma

Una convicción profunda debió adquirir Platón siguiendo el enseñamiento de Sócrates y su trágica muerte: la de la inmortalidad del alma. Sin embargo, Sócrates, desconociendo la naturaleza del alma, difícilmente podía dar una respuesta mejor que su propia muerte a su creencia en la inmortalidad.

> «¡Oh Sócrates!, todo lo demás me parece que está bien dicho, pero lo relativo al alma produce en los hombres grandes dudas por el recelo que tienen de que, una vez que se separe del cuerpo, ya no exista en ninguna parte, sino que se destruya y perezca en el mismo día en que el hombre muere, y que tan pronto como se separe del cuerpo y de él salga, disipándose como un soplo o como el humo se marche en un vuelo y ya no exista en ninguna parte (...). Habría una grande hermosura y esperanza, ¡oh Sócrates!, de que es verdad lo que tu dices. Pero tal vez requiera una justificación y una demostración no pequeña eso de que existe el alma cuando el hombre ha muerto y tiene capacidad de obrar y entendimiento»[27].

Platón va a intentar demostrar la inmortalidad del alma, presente ya a nivel de creencia en Sócrates y otros filósofos anteriores. Las pruebas que aduce se encuentran en el *Fedón*, el *Fedro* y la *República*, y casi todas tienen como fundamento la doctrina de las Ideas[28]. No nos detendremos en su examen; baste señalar, en continuidad con lo ya dicho al hablar de la teoría del conocimiento, que para Platón el alma, por su capacidad de conocer las cosas inmutables y eternas debe tener una naturaleza afín a ellas. Si prescindimos del hecho que, para Platón, las Ideas

26. Cfr. *República*, VII, 533 c. En los diálogos posteriores a la *República*, también llamados dialécticos, Platón ilustra en muchas ocasiones su concepto de dialéctica. Piénsese, por ejemplo, en las argumentaciones lógicas que antes mencionábamos al hablar del sistema de las Ideas. Cfr. E. BERTI, 'Struttura e significato del Parmenide di Platone' y 'Dialettica e principi nel Filebo di Platone', en *Studi aristotelici*, pp. 297-346.

27. *Fedón*, 69 d.

28. Cfr. *Fedón*, 79 a ss.; 102 b ss. *República*, X, 608 d ss. y *Fedro*, 245 c ss.; para un estudio detallado de cada prueba ver ZELLER-MONDOLFO, *o.c.*, III, 1, pp. 349 ss. y G. REALE, *o.c.*, II, pp. 115 ss.

son subsistentes, y nos fijamos sólo en su universalidad, encontraremos una indudable semejanza entre la argumentación platónica y la que Tomás de Aquino desarrolla en el Libro II de la *Suma contra los gentiles* (c. 79). Santo Tomás de Aquino fundamenta en ese pasaje la inmortalidad del alma en la proporción que debe guardar el sujeto con el objeto. Si los universales son objeto del conocimiento humano, y son incorruptibles, el sujeto cognoscente –el alma– deberá también estar exento de corrupción.

Pero *Platón* no se conforma sólo con «demostrar» la inmortalidad del alma; *se ocupa también de su destino ultraterreno*, que él describe de diversos modos, pero haciendo intervenir siempre un juicio, un premio y un castigo, en conformidad con la vida en esta tierra[29]. Así, por ejemplo, concluye el *Fedón*, después de exponer la suerte de las almas una vez separadas del cuerpo:

> «Pues bien, ¡oh Simmias!, por todas estas cosas que hemos expuesto, es menester poner de nuestra parte todo para tener participación durante la vida en la virtud y en la sabiduría, pues es hermoso el galardón y la esperanza grande. Ahora bien, el sostener con empeño que esto es tal como yo lo he expuesto, no es lo que conviene a un hombre sensato. Sin embargo, que tal es o algo semejante lo que ocurre con nuestras almas y sus moradas, puesto que el alma se ha mostrado como algo inmortal, eso sí estimo que conviene creerlo, y que vale la pena correr el riesgo de creer que es así»[30].

29. Cfr. *Gorgias*, 523 a ss.; *Fedón*, 113 d ss. y, especialmente, *República*, X, 614 d ss., donde Platón narra el mito de Er que cierra este diálogo.
30. *Fedón*, 114 d; cfr. las afirmaciones semejantes de *República*, X, 621 b y *Gorgias*, 527 a.

CAPÍTULO III

ETICA Y POLITICA

1. ETICA

Las dificultades que Platón encuentra cuando quiere explicar la relación entre las dos clases de realidad, sensible e inteligible, se agudizan en el caso del hombre y su doble componente inmaterial y sensible, debido en buena parte a los elementos órfico-pitagóricos que hace intervenir. *Alma y cuerpo constituyen para Platón dos elementos no sólo distintos, sino opuestos e irreconciliables.*

El cuerpo sería la cárcel del alma, su tumba[1], y mientras el hombre permanezca ligado al cuerpo, se encontrará como muerto, pues la esencia del hombre es su alma. La raíz de todo mal –pasiones, luchas, ignorancia...– es el cuerpo.

La ética platónica estará, pues, condicionada por tales presupuestos y *mirará a liberar al alma del cuerpo*, a buscar la purificación de lo sensible, a vivir con la mirada puesta en la muerte que permite iniciar la verdadera vida.

> «Guerras, revoluciones y luchas nadie las causa sino el cuerpo y sus deseos, pues es por la adquisición de riquezas por lo que se originan todas las guerras, y a adquirir riquezas nos vemos obligados por el cuerpo, porque somos esclavos de sus cuidados; y de ahí que por todas estas causas no tengamos tiempo para dedicarlo a la filosofía. Y lo peor de todo es que si nos queda algún tiempo libre de su cuidado y nos dedicamos a reflexionar sobre algo, inesperadamente se presenta en todas partes en nuestras investigaciones y nos alborota, nos perturba y nos deja perplejos, de tal manera que por su culpa no podemos

1. Cfr. *Gorgias*, 492 e.

contemplar la verdad. Por el contrario, queda verdaderamente demostrado que, si alguna vez hemos de saber algo en puridad, tenemos que desembarazarnos de él y contemplar tan solo con el alma las cosas en sí mismas. Entonces, según parece, tendremos aquello que deseamos y de lo que nos declaramos enamorados, la sabiduría; tan sólo entonces, una vez muertos, según indica el razonamiento, y no en vida»[2].

Los placeres sensibles quedarán, por tanto, carentes de valor moral, más aún, habría que considerarlos como la antítesis del bien[3]. Al contrario, la vida de la inteligencia sería la más divina, y aunque el hombre no pueda alcanzarla del todo en esta tierra, sí debe buscarla.

En ese camino hacia la verdadera vida, el hombre deberá purificarse, buscando con esfuerzo la auténtica sabiduría. A medida que el alma se eleva en los grados del conocimiento, se purifica, se cura, se hace virtuosa. *Platón reasume, por tanto, el intelectualismo socrático.* Aún dejando espacio en el alma a las tendencias irracionales –como sería la parte del alma concupiscible e irascible–, sigue siendo la razón la parte predominante y de la que depende casi exclusivamente la virtud. El elemento que podríamos llamar volitivo queda reflejado, sólo de modo implícito e intuitivo, en el amor, que Platón concibe como impulso hacia la belleza, la sabiduría y el bien, hacia la felicidad y lo absoluto[4].

Sin embargo, no puede olvidarse que *el ideal ético de Platón, la vida contemplativa, es a la vez un ideal religioso.* Platón sitúa la divinidad en la esfera de lo trascendente; para él las Ideas, como también el Demiurgo y el alma, tienen carácter divino, y la vida virtuosa tal como él la entiende es la vida más propiamente divina[5].

«Ahora bien, según nosotros la divinidad ha de ser la medida de todas las cosas y en el mayor grado posible; mucho

2. *Fedón*, 66 b.

3. Cfr. *Fedón*, 83 b. No obstante, en otros diálogos posteriores Platón hace más mitigado su antihedonismo, considerando tantas clases de placeres como de partes el alma: concupiscible, irascible y racional. Los verdaderos placeres serían los propios del alma racional, aunque no por ello rechace los otros, siempre que estén sometidos a la parte superior del alma.

4. Platón dedica bastante espacio al tema del amor, y uno de sus diálogos, el Banquete, desarrolla en exclusiva ese argumento. Cfr. L. ROBIN, *La théorie platonicienne de l'amour*, Paris 1908.

5. Platón concibe lo divino como múltiple y con características diversas: en unos casos lo divino es un principio personal –como el Demiurgo, los dioses inferiores por él creados y algunos dioses de la religión tradicional que acepta–, en otros, como en el caso de las Ideas, reviste una forma impersonal. Cfr. A. DIÈS, 'Le Dieu de Platon', en *Autour d'Aristote*, Paris 1955, pp. 61-67.

más que el hombre, como suele decirse por ahí. Así, pues, para llegar a ser amado por este dios es necesario que uno se haga a sí mismo, en la medida de sus propias fuerzas, semejante a él (...) Como consecuencia de este razonamiento hemos, pues, de llegar a esta norma, la más bella y la más verdadera, a mi modo de ver, de todas las normas: para el hombre de bien, el sacrificar a los dioses, el estar en continua relación con ellos por medio de sus oraciones, de sus ofrendas y de todas las cosas que forman parte del culto divino, es lo más hermoso, lo mejor, el camino más seguro de la felicidad y, al mismo tiempo, es lo que más especialmente le corresponde»[6].

2. La política

Sócrates no quiso dedicarse a la política activa; Platón siempre se sintió inclinado hacia ella, aunque los acontecimientos políticos de su tiempo y la muerte de su maestro le hicieron desistir de ello. No obstante, *el interés por la política permanecerá durante toda su vida*, aunque ligado íntimamente a su pensamiento filosófico[7].

Para él, *los auténticos políticos sólo pueden ser los filósofos*, que por tener el verdadero conocimiento pueden llevarlo a la práctica. Además, si el hombre es sobre todo su alma, de ella deberán ocuparse en primer término los gobernantes[8].

Platón expone sus ideas políticas en la *República*, el *Político*, y en las *Leyes*.

a) *En la «República» indica cómo debería ser el verdadero estado para poder formar al hombre perfecto.* En la descripción de tal estado señala las distintas clases de ciudadanos –trabajadores, guardianes y políticos– que se corresponden con los tres tipos de alma[9].

6. *Leyes*, 716 c.

7. El estudio que W. Jaeger hace de Platón en su *Paideia* tiende a remarcar este aspecto. Cfr. en especial las pp. 589 ss. dedicadas a la *República*.

8. Platón propone a Sócrates como ejemplo de verdadero político, en contraposición a los sofistas: «Yo creo ser uno de los pocos atenienses, por no decir el único, que tiene su mente puesta en el verdadero arte político, y el único que hoy día ejerce la verdadera política» (*Gorgias*, 521 d).

No deja de ser altamente significativo, y contrastante con el concepto hoy en uso de la tarea política, en el que intervienen casi exclusivamente factores de tipo económico e intereses personales y de partido, la componente ética que para Platón tiene la función política.

9. Es difícil reducir a un tema el contenido de la *República*, o hacer de él exclusivamente un tratado político. La ética y la política están en Platón íntimamente ligadas, pues para él el ciudadano no se diferencia del individuo; así

Los guardianes deberán tenerlo todo en común, renunciando a la familia y a toda forma de posesión privada. Este punto ha llamado siempre la atención de los intérpretes y ha sido entendido de muy distintas maneras. Sin embargo, en ningún caso puede pensarse en una concepción comunista tal como hoy es entendida, pues no puede olvidarse que las afirmaciones de Platón son totalmente contrarias a una visión materialista del hombre y la sociedad. El error platónico estaría más bien en retener lo común, la raza, la sociedad, como superior al individuo y entender a éste sólo en función del grupo.

b) Si el estado dibujado por Platón en la *República* aparece como utópico, *en el «Político», y luego en las «Leyes», diseña un estado realizable en la historia.* Sigue considerando que el verdadero político sólo puede ser el filósofo, aquel que gobierna según la virtud y la ciencia. Pero como tales hombres no se encuentran sobre la tierra, la supremacía habría que ponerla en las leyes. Así pasa a estudiar los distintos tipos de constituciones políticas, que siempre deberán imitar a la ideal.

En las *Leyes* los problemas son ya concretos, proponiendo un modelo legislativo para la ciudad; su finalidad es, por tanto, práctica y posiblemente en este diálogo se fundaron las constituciones elaboradas por los discípulos de Platón.

3. —EL MITO DE LA CAVERNA

La conocida narración de la *República* puede servir para retener la visión de conjunto del pensamiento platónico.

> «Imagínate una caverna subterránea, que dispone de una larga entrada para la luz a todo lo largo de ella, y figúrate unos hombres que se encuentran ahí ya desde la niñez, atados por los pies y el cuello, de tal modo que hayan de permanecer en la misma posición y mirando tan sólo hacia adelante, imposibilitados como están por las cadenas de volver la vista hacia atrás. Pon a su espalda la llama de un fuego que arde sobre una altura a distancia de ellos, y entre el fuego y los cautivos un camino situado en alto flanqueado por un muro, semejante a los tabiques que se colocan entre los charlatanes y el público para que

se entiende que Platón construya la parte política de la *República* después de explicar su concepción del hombre y sus virtudes, y más en concreto la justicia. Cfr. A. E. TAYLOR, *Platone*, Firenze 1968 (la primera edición inglesa es del 1908), pp. 409 ss.

aquellos puedan mostrar, sobre ese muro, las maravillas de que disponen.

– Ya me imagino eso, dijo.

– Pues bien, observa ahora a lo largo de ese muro unos hombres que llevan objetos de todas clases que sobresalen sobre él, y figuras de hombres o de animales, hechas de piedra, de madera y de otros materiales. Es natural que entre estos portadores unos vayan hablando y otros pasen en silencio.

– ¡Extrañísimas imágenes describes, y extraños son también esos prisioneros!

– Sin embargo, son semejantes en todo a nosotros –observé. Porque, ¿crees en primer lugar que esos hombres han visto de sí mismos o de otros algo que no sean las sombras proyectadas por el fuego de la caverna, exactamente enfrente de ellos?»[10].

De esta manera simbólica describe Platón los distintos grados de la realidad, desde las sombras de las imágenes, reflejadas en la pared de la caverna, hasta el sol. En correspondencia con ello, representa también los diversos grados del conocimiento, desde la vida de los prisioneros, basada en las apariencias, hasta la visión del sol, cuyo acceso presupone el conocimiento previo de los demás objetos: es la dialéctica. A la contemplación del sol, la ciencia, no puede llegarse sino después de haberse liberado de las cadenas que aprisionan, indicando así su concepción ética, que implica la liberación del cuerpo y los sentidos. Por último, quien ha contemplado el sol no puede sino volver a la caverna con el intento de liberar a los demás prisioneros, mostrándoles la verdad y su error. Esta es la función del filósofo gobernante, aunque tal tarea puede suponerle un grave riesgo, e incluso la muerte, como a Sócrates o como en la narración alegórica, en que los hombres encadenados intentan dar muerte a quien busca liberarles de su cómoda pero falsa existencia.

«Ahora fíjate en esto –dije–: si, vuelto el tal allá abajo, ocupase de nuevo el mismo asiento, ¿no crees que se le llenarían los ojos de tinieblas, como a quien deja súbitamente la luz del sol?

– Ciertamente, dijo.

– Y si tuviese que competir de nuevo con los que habían permanecido encadenados, opinando acerca de las sombras aquellas que, por no habérsele asentado todavía los ojos, ve con dificultad –y no sería muy corto el tiempo que necesitaría para acostumbrarse–, ¿no daría que reír y no se diría de él que, por

10. *República*, VII, 514 a.

haber subido arriba, ha vuelto con los ojos estropeados, y que no vale la pena ni aun intentar una semejante ascensión? ¿Y no matarían, si encontraran manera de echarle mano y matarle, a quien intentara desatarles y hacerles subir?»[11].

La grandeza de la filosofía platónica radica sobre todo en su descubrimiento de la realidad suprasensible, que constituye «una radical revolución en las categorías del pensamiento filosófico (...) Con el descubrimiento del inteligible, Platón ha obrado una serie de cambios estructurales, que revolucionaron el pensamiento antiguo: lo sensible, visto en oposición a lo suprasensible, adquirió una luz totalmente diversa; la distinción sensible-suprasensible hizo cambiar el problema del conocimiento, que por primera vez adquirió su precisa estatura; y sobre la base de la distinción de la dimensión espiritual de aquella material fue revolucionada también la concepción del hombre y de los valores morales, la visión del sentido tradicionalmente dado a la vida y a la muerte.

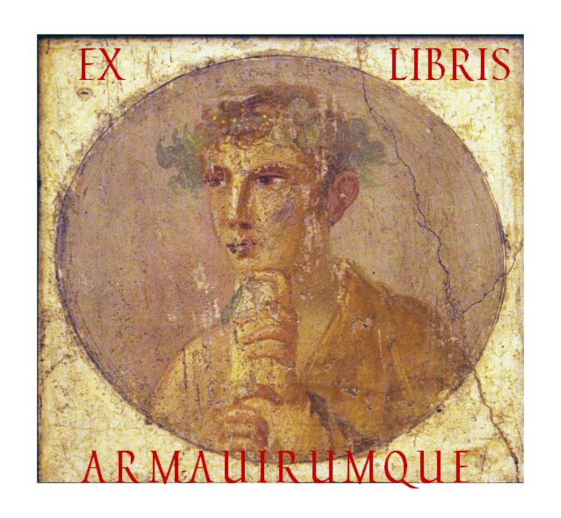
Por último, lo divino es pensado, por vez primera, según su justa categoría, o sea como inmaterial»[12].

Si este fue el gran descubrimiento platónico, muchos son también los problemas que desde él se originan y que Platón no consigue solucionar. Tales problemas tienen como núcleo común la relación entre sensible e inteligible, entre el mundo físico y las Ideas; dicha relación, trasladada al ámbito del hombre, es entre alma y cuerpo, que Platón explica en términos de oposición agravando en consecuencia el problema. Igualmente problemática es la concepción tripartita del alma o su consideración de lo divino como múltiple. Este bagaje de soluciones y problemas será recogido por su discípulo Aristóteles y desde él elaborará su propia filosofía.

11. *Ibid.*, 516 e.
12. G. REALE, *o.c.*, II, p. 233.

CUARTA PARTE

ARISTOTELES



CAPÍTULO I

VIDA Y OBRAS

1. RASGOS BIOGRÁFICOS

Perteneciente a una familia aristocrática, Aristóteles nace en Estagira en el año 384 a.C. Huérfano muy joven, es enviado a Atenas e ingresa en la Academia alrededor del 366.

Fue en la escuela de Platón donde Aristóteles maduró y consolidó su vocación filosófica de modo definitivo. De hecho, permanece allí durante veinte años, es decir, hasta la muerte de Platón en el 347[1].

A la muerte de su maestro, Aristóteles abandona Atenas, debido quizá a que la dirección de la Academia había sido tomada por Espeusipo, representante de la corriente más contraria a las convicciones del Estagirita.

Desde Atenas, Aristóteles se dirige hacia Asia Menor, abriéndose una fase muy importante de su vida. Primero se establece en Asos, donde con otros platónicos funda una escuela. Permanece allí tres años y después pasa a Mitilene en compañía de su discípulo Teofrasto.

Durante la estancia en Asos, es probable que el Estagirita tuviera cursos sobre las disciplinas más propiamente filosóficas, y que en Mitilene se dedicara a investigaciones de ciencias naturales.

1. Los datos cronológicos más seguros proceden de DIÓGENES LAERCIO, V, 9. Los estudios más recientes de Aristóteles, especialmente desde la obra de W. JAEGER, *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923 (trad. española *Aristóteles, bases para la historia de su desarrollo intelectual*, México 1946), ponen de relieve los rasgos característicos de la personalidad del Estagirita e intentan una reconstrucción de las diversas etapas y ocupaciones de su vida.

El 343 comienza un nuevo periodo en la vida de Aristóteles, al ser llamado por Felipe de Macedonia para confiarle la educación de su hijo Alejandro, con el tiempo Alejandro Magno. Aristóteles permanece en Macedonia hasta que Alejandro sube al trono, hacia el 336.

Finalmente, en el 335, Aristóteles vuelve a Atenas y alquila algunos edificios vecinos a un templo consagrado a *Apolo Likaios*, de donde viene el nombre «Liceo» dado a su escuela. Además, como Aristóteles daba sus lecciones paseando por los jardines de esos edificios, la escuela fue también llamada «Peripato» –del griego *peripatós*: paseo– y peripatéticos fueron llamados sus discípulos.

El Peripato se contrapuso a la Academia, e incluso durante algún tiempo, la eclipsó totalmente. Estos años en Atenas fueron los más fecundos en la producción de Aristóteles: en ellos sistematizó los tratados filosóficos y científicos que nos han llegado.

En el 323, muerto Alejandro, en Atenas hubo una fuerte reacción antimacedónica, en la cual fue también implicado Aristóteles por haber sido maestro del gran monarca. Para huir de sus enemigos, se retiró a Calcidia, dejando a Teofrasto en la dirección del Liceo. Aristóteles murió en el 322, después de pocos meses de exilio.

2. Los escritos de Aristóteles

Los escritos de Aristóteles se dividen en dos grandes grupos: los *exotéricos*, compuestos en forma de diálogo y destinados al gran público; y los escritos *esotéricos*, que constituyen el fruto y la base de la actividad didáctica de Aristóteles, destinados sólo a sus discípulos y, por tanto, patrimonio exclusivo de la escuela.

El primer grupo de escritos se ha perdido casi por completo, y no nos han llegado sino algunos títulos y fragmentos. Quizá el primer escrito exotérico fuera el *Grillo* o *Sobre la Retórica*, mientras los últimos fueron el *Protréptico* y *Sobre la Filosofía*. Otros escritos juveniles dignos de mención son: *Sobre las Ideas*, *Sobre el Bien* y el *Eudemo*.

Todo lo contrario ha sucedido con la mayoría de las obras de escuela, que tratan de todos los problemas filosóficos y de algunas ramas de las ciencias naturales. En la actual ordenación del *corpus aristotelicum*, aparece en primer lugar el *Organon*, que es el título con el que, a partir de la antigüedad, se designan los tratados de Lógica. Estos son: *Categorías*, *Sobre la Interpreta-*

ción (Perihermeneias), Primeros Analíticos, Analíticos Posteriores, Tópicos y *Argumentaciones Sofísticas.* Siguen las obras de Filosofía natural: *Física, El Cielo, La Generación y la Corrupción,* y *Los Meteorológicos.* Conectadas con estas obras están las de temas de psicología, constituidas por el *Sobre el Alma,* y un grupo de opúsculos recogidos bajo el título de *Parva naturalia.* La obra más famosa, formada por catorce libros, es *La Metafísica.* Luego vienen los tratados de filosofía moral y política: *Etica a Nicómaco, Etica a Eudemo, Gran Etica*[2] y *La Política.* Por último hay que señalar *La Poética* y *La Retórica.*

Entre las obras dedicadas a las ciencias naturales, se pueden recordar: *La historia de los animales, Las partes de los animales* y *La generación de los animales,* obras que interesan más a la historia de la ciencia que a la de la filosofía.

La ordenación cronológica de las obras de Aristóteles, en conexión con el problema de la génesis de su pensamiento, ha preocupado a los historiadores de este siglo. Si bien éstos han conseguido dar un notable impulso al estudio de la filosofía aristotélica, no han podido llegar a conclusiones definitivas en este tema[3].

En líneas generales, se puede decir que las obras exotéricas pertenecen a los años en que Aristóteles permanece en la

2. *La Gran Etica,* considerada durante años obra de un peripatético posterior, hoy es admitida por gran parte de los estudiosos como auténtica. En contra de su autenticidad están, entre otros, Jaeger y Gauthier; sin embargo, las investigaciones de F. DIRLMEIER en su comentario a la *Magna Moralia,* Berlin 1958, parecen probar lo contrario (cfr. I. DÜRING, *Aristotele,* Milano 1976, pp. 494 ss.; trad. italiana de *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens,* Heidelberg 1966).

3. Jaeger inauguró con su *Aristóteles, bases para...* el método interpretativo que se ha denominado evolutivo o genético. Este autor trató de reconstruir el pensamiento de Aristóteles y la cronología de sus obras desde el siguiente presupuesto: Aristóteles habría sido primeramente un fiel discípulo de Platón, que poco a poco fue distanciándose de él; desde una concepción platónica de la filosofía llegaría en sus últimos años a su propia posición filosófica, caracterizada sobre todo por un marcado espíritu científico. Así, desde este punto de partida databa cada una de las obras del Estagirita, considerando su pensamiento polivalente y diverso en cada una de sus fases. Este método fue seguido por muchos estudiosos que, en muchas ocasiones, llegaron a conclusiones distintas e incluso contrarias a las de Jaeger, demostrando que si la hipótesis de partida fue válida en cuanto impulsó los estudios aristotélicos, no sirvió para resolver el problema planteado.

En los últimos años los trabajos aristotélicos han seguido otra dirección. Rechazando también la visión sistemática que transmitió la escolástica, tienden a interpretar su pensamiento de modo unitario. Sobre el estado historiográfico del aristotelismo, cfr. E. BERTI, 'Aristotele', en *Questioni di storiografia filosofica,* I, pp. 247 ss.

Academia (366-347). En estos escritos, el estilo y también en gran parte la doctrina, hacen pensar en un marcado influjo platónico.

Por el contrario, los escritos esotéricos, destinados a la actividad didáctica, de gran densidad doctrinal, con un estilo muchas veces árido y posiblemente corregidos con el paso del tiempo por el mismo Aristóteles, no permiten establecer sin graves problemas una cronología precisa. Por esta razón, en la exposición de su pensamiento no seguiremos ningún hipotético esquema cronológico sino que, como el mismo Aristóteles hiciera, distinguiremos dentro de su filosofía los diversos sectores –ciencias– de que se ocupa.

De todos modos, sí es cierto que el pensamiento de Aristóteles en estas obras esotéricas se manifiesta desligado, en buena medida, de las enseñanzas de su maestro. No obstante, y éste es el punto que trataremos a continuación, no puede hablarse de oposición entre los dos filósofos. Aristóteles se separa efectivamente de Platón en muchos puntos, pero son muchas también las coincidencias y, en última instancia, sin la doctrina de su maestro la suya no habría sido posible.

3. Aristóteles y Platón

Antes de estudiar el pensamiento de Aristóteles, conviene aclarar cuál fue su posición respecto a la doctrina de su maestro[4]. Con frecuencia se presenta a Aristóteles subrayando su oposición a las enseñanzas de Platón. Y, en efecto, Aristóteles criticó y negó la doctrina de las Ideas; sin embargo, con ello no pretendió negar la existencia de realidades diversas de lo sensible; quiere demostrar, por el contrario, que la realidad trascendente no es tal como Platón pensaba.

La inmanencia de los universales

Para Platón las Ideas son, por un lado, la causa de las cosas y, en cuanto tales, deben estar presentes en el interior de ellas, pues cada realidad sensible participa de alguna de las Ideas. Por otro lado, las Ideas son trascendentes y, en consecuencia, subsisten separadas de la realidad sensible.

Aristóteles rechaza este modo de concebir lo sensible, y lo rechaza sobre todo debido a la trascendencia de las Ideas; *aquello*

4. Cfr. G. Reale, *o.c.*, II, pp. 250 ss.

que constituye la esencia de las cosas, su fundamento, sólo puede ser interior a ellas y no trascendente y con subsistencia propia.

Además Platón, como vimos, se preocupa sobre todo de la estructura del mundo ideal, no de lo sensible, y sus discípulos –a excepción de Aristóteles– continuaron sus investigaciones en esa misma dirección.

Aristóteles reaccionará contra esa tendencia. Su crítica se puede reducir a estos puntos: por una parte, la forma trascendente debe convertirse en forma exclusivamente inmanente; por otra, las Ideas, por su carácter de sustancias, de entidades subsistentes, no pueden identificarse del todo con la forma inmanente. La inmanencia para Aristóteles no sería tanto de la Idea sino del universal, y el universal no puede ser sustancia, pues para él la sustancia es en primer lugar, como veremos, individual.

Esta transformación de las Ideas en fundamento inteligible de todo lo sensible, no implica sin embargo renunciar a toda forma de trascendencia; *también para Aristóteles existe un principio trascendente que es causa de lo sensible, y tal principio es Dios*, el Motor inmóvil, principio ya no inteligible, como las Ideas, sino inteligente.

Junto a la forma, Aristóteles coloca otro principio de la realidad sensible: la materia, que se comporta respecto de aquella como potencia. Así puede Aristóteles salvar la realidad de lo sensible, negando la trascendencia de las Ideas pero manteniendo el principio platónico de la primacía de la forma[5].

Aristóteles, por tanto, más que oponerse al platonismo, lo corrige y desarrolla; su filosofía sólo se comprende desde el platonismo y, aunque en ella haya mucho de personal, de distinto e incluso de aparentemente opuesto al espíritu de su maestro, siempre permanece como fondo la doctrina que por veinte años aprendió y discutió en la Academia.

Diferencias de método y de intereses

No pueden negarse, por otra parte, diferencias de carácter, de formación, de intereses entre los dos filósofos que, sin duda, influyeron en la orientación de sus investigaciones.

5. Se puede decir con C. Fabro que Aristóteles concibe y explica la realidad sensible en sentido horizontal, esto es en virtud sobre todo de principios inmanentes –materia y forma–; por el contrario, la concepción platónica de nuestro mundo tendría más bien un sentido vertical, siendo la participación en las Ideas trascendentes el principio de su realidad. Cfr. C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, cit., pp. 241 ss.

Los diálogos de Platón manifiestan en muchas ocasiones su profunda religiosidad, expresada tantas veces de manera poética; Aristóteles, aun otorgando un puesto privilegiado a lo divino, deja menos espacio en sus escritos a sus creencias religiosas, ocupándose sobre todo –especialmente en sus obras esotéricas– de problemas teóricos que estudia con el rigor de su método científico.

Entre las ciencias teóricas, además de la metafísica, Platón se ocupa primordialmente de las matemáticas, descuidando a la vez las ciencias empíricas. Aristóteles, al contrario, tuvo un interés especial por los fenómenos y casi todas las ciencias naturales, dedicándose en muchas ocasiones a recoger y clasificar hechos empíricos.

Platón no es un escritor sistemático; en sus diálogos las cuestiones se dispersan y se mezclan, se resuelven y critican para volver de nuevo a tratarlas. Aristóteles, por el contrario, delimita y establece los problemas del saber filosófico para tratarlos por separado y de acuerdo con un método específico en sus diversas obras. Además, mientras Aristóteles expresa su pensamiento mediante un lenguaje técnico, Platón se sirve de los diálogos y de la fuerza poética. Estas divergencias han ayudado, sin duda, a agrandar la distancia, muchas veces más aparente que real, entre maestro y discípulo, hasta hacer de ellos dos pensadores opuestos.

En la exposición del pensamiento de Aristóteles seguiremos el siguiente esquema: estudiaremos en primer lugar la lógica por su carácter instrumental, auxiliar, respecto de las demás ciencias. Después nos ocuparemos de las ciencias que Aristóteles considera teóricas, y entre ellas de la Física y Metafísica; por último nos detendremos en la Etica, la principal entre las ciencias prácticas.

CAPÍTULO II

LA LOGICA

1. ESTRUCTURA Y CONTENIDO DE LOS LIBROS DEL ORGANON

El buen sentido del recopilador de las obras de Aristóteles dedicadas a la lógica –término posterior debido a los estoicos[1]–, le llevó a agruparlos bajo el nombre de *Organon*. Esta palabra manifiesta el propósito de su autor: exponer los *instrumentos* y medios de cualquier quehacer científico[2].

Aristóteles continúa manteniendo el concepto de ciencia que heredó de Platón: el conocimiento científico requiere estabilidad, es un conocimiento universal, fijo y necesario. Tal estabilidad la encontraron los presocráticos y Platón en función de sus objetos. Para ellos, no cabía la posibilidad de ciencia respecto de las realidades contingentes del mundo sensible. La ciencia sólo podía versar sobre las realidades eternas e inmutables[3].

Aristóteles hace entrar dentro del campo de la ciencia a las sustancias materiales del mundo sensible. Tales sustancias no son necesarias, pueden ser y no ser, están sujetas al cambio, sin embargo, sí puede ser universal y verdadero, científico, el conocimiento que nosotros tenemos de ellas.

1. Parece que el término lógica debió acuñarse en tiempo no anterior a Cicerón y su significado era semejante al de dialéctica. Debió ser Alejandro de Afrodisia (200 d.C.) quien empleó por vez primera el nombre de lógica en su sentido actual. Aristóteles designaba como Analítica este saber previo. (Cfr. W. D. ROSS, *Aristotele*, Milano 1971, p. 28; trad. italiana de *Aristotle*, London 1923).

2. Aristóteles consideraba la lógica más que como una ciencia, como un estudio previo, una propedéutica a todas las ciencias, en cuanto provee de los instrumentos mentales necesarios para afrontar cualquier investigación. (Cfr. *Met.*, IV, 3, 1005 b 3).

3. Cfr. *Met.*, VI, 1.

Platón señala que es la dialéctica el modo por el que el intelecto humano puede conocer el mundo de las Ideas y así tener la ciencia. *Para Aristóteles el modo de proceder del pensamiento humano en la actividad científica lo establece la lógica.*

Lo que Aristóteles se propone con estos criterios es mostrar cómo procede el pensamiento humano, cuál es la estructura del razonamiento, cómo son posibles las demostraciones y sobre qué objetos pueden versar.

Convendrá tener en cuenta que Aristóteles distingue tres operaciones fundamentales en el conocimiento humano: *la simple aprehensión*, con la que captamos la naturaleza de las cosas y mediante la que se obtienen los *conceptos*; *el juicio*, que relaciona los conceptos, y *el raciocinio*, por el que avanzamos de juicios conocidos a otros desconocidos. Estas tres operaciones dan lugar a los diversos tratados de la lógica aristotélica. Los seis libros del *Organon* responden, pues, a estos aspectos y a algunas cuestiones consiguientes.

a) El tratado primero, las *Categorías*, se ocupa de las palabras o términos, expresiones elementales de los actos intelectivos más simples, que son los *conceptos*.

Para Aristóteles el lenguaje es expresión adecuada del intelecto, y éste lo es de la realidad. Por lo tanto, las palabras recogen, en última instancia, los distintos *modos* de ser a los que se reduce toda realidad; estos modos de ser son diez y constituyen los predicamentos o categorías.

> «Cada una de las palabras o expresiones independientes o sin combinar con otras, significan de suyo una de estas cosas: o la sustancia o la magnitud o la cualidad o la relación o el dónde o el cuándo o el estar en una posición o el tener o el hacer o el padecer»[4].

b) Si las *categorías* representan, desde el punto de vista metafísico, como veremos, los modos fundamentales de ser, desde el punto de vista lógico serán los géneros supremos a los que podrá reducirse cualquier término de la proposición. Así, cuando digo «Sócrates corre», «Sócrates» entra en la categoría sustancia y «corre» en aquella otra de acción.

Si unimos los términos entre sí y afirmamos o negamos cualquier cosa de otra cualquiera, tenemos el *juicio*. Juicio es, por tanto, el acto con el que afirmamos o negamos un concepto de otro

4. *Categorías*, 4, 1 b 25.

concepto, y la expresión lógica del juicio es la *proposición*. Por lo tanto, la proposición –a diferencia de las palabras o términos– es siempre verdadera o falsa. El juicio será *verdadero* o *falso* según que lo unido o separado por la inteligencia esté unido o separado en la realidad.

> «Las afirmaciones, igual que las negaciones, sólo pueden darse cuando varios términos se combinan o unen entre sí. Toda aserción positiva o negativa debe ser verdadera o falsa; pero las palabras o expresiones no combinadas con otras –por ejemplo 'hombre', 'blanco', 'corre', 'vence'– nunca pueden ser verdaderas o falsas»[5].

Aristóteles se ocupa de la proposición en el segundo tratado, *Sobre la interpretación*, distinguiendo las distintas clases que pueden darse según sean afirmativas o negativas, de mayor o menor extensión y según el modo como se afirme o niegue.

c) El tercer tratado es el de los *Primeros Analíticos*, donde estudia la vinculación de proposiciones o estructura del razonamiento: el *silogismo*. Hay aquí toda una teoría y una técnica del silogismo enormemente desarrollada. Este estudio constituye pues una verdadera lógica formal, ciencia que Aristóteles creó y llevó a una gran perfección.

d) El cuarto tratado es el de los *Segundos Analíticos*, que se ocupa de la *demostración* o raciocinio tal como es empleado por las ciencias. Temas centrales son la *inducción*, como método de llegar a los primeros principios de la ciencia, y los diversos tipos de demostración.

e) Este tratado se complementa en cierto modo con el quinto, los *Tópicos*. En él se propone otra cuestión metodológica, la dialéctica, pero concebida de una manera muy distinta a la de los sofistas, porque ahora se trata de obtener lo que hay de verdadero en las conversaciones corrientes. En él se hace un detallado estudio de los *predicables*.

> «Me había propuesto como intento el encontrar un método que nos pusiera en condiciones de sacar conclusiones desde una proposición dada sirviéndonos de opiniones generalmente admitidas. Este es en efecto el papel de la dialéctica en particular, pero también del examen científico. La dialéctica es ciertamente muy vecina a la técnica sofística de la argumentación; se añade, sin embargo, el hecho que el interlocutor debe examinar la

5. *Ibid.*, 2 a 1.

proposición no sólo desde el punto de vista formal y dialéctico, sino también en relación al contenido»[6].

f) El último tratado, *Argumentaciones sofísticas*, se ocupa de los pseudosilogismos o razonamientos viciosos.

2. El conocimiento de los principios: la inducción

Aristóteles parte siempre del dato de experiencia de que existen sustancias individuales. Sin embargo, a la hora de elaborar una ciencia sobre ellas, distingue entre el *ente real* y el *modo humano de conocer el ente* (lógica), porque resulta manifiesto que el ente no está del mismo modo en la realidad que en la mente humana. Si se admite lo contrario, se incurre en el error de Platón, quien pensaba que los entes reales eran las Ideas universales, y que, en consecuencia, no sería posible una ciencia del mundo físico. Aristóteles se sitúa en un plano distinto: no se puede partir de lo universal, sino de observaciones de la realidad –que sólo presenta individuos, cosas singulares– a partir de las cuales se abstraen los conceptos, siempre conformes a lo real y que se predican de las cosas.

En los *Segundos Analíticos* Aristóteles se plantea la cuestión radical del *conocimiento de las verdades universales primarias*, que constituyen los primeros principios de la filosofía –el principio de no-contradicción, o el todo es mayor que la parte, etc. ¿Cómo adquirirlos? Teóricamente, hay tres posibilidades: que los principios sean innatos, como decía Platón, ya que no veía cómo podían salir de la experiencia; adquirirlos por raciocinio es imposible, porque eso supone un conocimiento anterior; ¿a partir de qué conoceríamos los principios si precisamente ellos son lo primero? Sólo queda que puedan adquirirse de la experiencia, por medio de la actividad espontánea de nuestra inteligencia[7].

Así como los conceptos son elaborados por *abstracción* de las sensaciones –*hombre*, de ver muchos hombres particulares–, del mismo modo los principios surgen por *inducción* a partir de fenómenos particulares; por ejemplo, al ver que *este* todo es mayor que sus partes, capto en universal el principio indemostrable, pero evidente, de que cualquier todo es mayor que sus partes.

Aristóteles describe con detalle el itinerario inductivo que tiene por término la adquisición de los principios: es un proceso que asciende de las sensaciones a recuerdos e imágenes, y que

6. *Argumentaciones sofísticas*, 34, 183 a 37; desde antiguo se dio este título al libro IX de los *Tópicos*, considerándolo un tratado independiente.
7. Cfr. *Analíticos Posteriores*, II, 19.

culmina en la formulación de proposiciones universales ciertas. La inducción en Aristóteles no es un raciocinio, ni tampoco tiene el sentido moderno de experimentación: es más bien una «intuición» intelectual realizada sobre la base de una experiencia compleja y repetida, donde entran en juego todas las potencias sensitivas.

> «Ninguna forma de saber es más exacta que el conocimiento intuitivo de los principios. Ya que los principios son más cognoscibles que aquello que viene probado desde ellos, y todo el saber, además, se basa sobre los fundamentos, no se puede dar de los principios ninguna ciencia mediante demostración. Y ya que sólo la razón intuitiva puede conocer la verdad mejor que la ciencia demostrativa (deductiva), los principios deben entrar en el campo del conocimiento intuitivo»[8].

Es cierto también que para Aristóteles, el conocimiento de los principios universales supone un cierto razonamiento en cuanto que para adquirirlo se deben confrontar diversas percepciones. Es decir, la razón concibe a partir de diversos datos concretos, un principio universal.

3. Los predicables

En el libro primero de los *Tópicos* se trata particularmente de los conceptos *universales*. Estos se obtienen por *abstracción* de muchos casos particulares, separando la *forma* común a muchas cosas (por ejemplo, de muchos hombres la forma *hombre*). *El universal para Aristóteles es ante todo un concepto que puede ser atribuido a muchos singulares:* las ideas generales como *hombre*, *músico*, *blanco*, son tales porque corresponden a muchos singulares: en ellos *son*, en el orden real y contra la tesis platónica de que subsistirían aisladamente; y de ellos se *predican*, lo cual es una consecuencia lingüística de su *ser* en muchos.

Aristóteles analiza los diversos modos en que el universal puede referirse a las cosas, que son los «predicables». El predicado de cualquier proposición o es convertible con el sujeto o no lo es. Si es convertible y expresa la esencia del sujeto, tenemos la *definición*, que se obtiene mediante la determinación de la diferencia propia del término que se ha de definir y que, en última instancia, debe coincidir en extensión con dicho término –«el hombre es animal racional»–; si siendo convertible con el sujeto no expresa la esencia, esto es, si se refiere a un aspecto parcial del

8. *Ibid.*, 100 b 10.

sujeto, tenemos una *propiedad* –«el hombre es risible». Si no puede convertirse con el sujeto, puede ser o bien un elemento de la definición, y esto es el *género* del sujeto –«animal respecto de hombre»–, o no serlo, y en ese caso tenemos un *accidente* (lógico) –«que el hombre sea blanco o negro». Esta es la clasificación aristotélica de los predicables, que más tarde Porfirio modifica, situando la *especie* como un quinto predicable y sustituyendo la definición por la *diferencia específica*[9].

Los predicables en Aristóteles son diversos modos de acercamiento de la mente que abstrae respecto de la sustancia singular, que es *lo que no es en otra cosa, ni se predica de otra cosa*, mientras que todo lo demás se predica de ella. Con la teoría de los predicables Aristóteles se opone al platonismo, que otorgaba a lo universal –géneros y especies– subsistencia. Aristóteles, en cambio, los sitúa en el plano lógico. Los géneros supremos –las categorías– en sí mismos no son sustancias, sino simplemente géneros: su realidad consiste en su realización en el singular. La pieza clave de la lógica aristotélica es la primacía del singular.

No pueden confundirse predicables y predicamentos, porque los predicables no son sustancias, ni entes reales, sino *modos de predicar* o referir un universal a la realidad, según un mayor o menor acercamiento a lo específico e individual; en cambio, los predicamentos son *modos de ser* dados en la realidad, sustancias y accidentes.

De ahí la distinción aristotélica entre sustancia primera y segunda. La *sustancia segunda* es un universal que contiene la esencia o naturaleza de una pluralidad de individuos que tienen la misma forma, y por tanto es predicable de todos ellos; por ejemplo, *el hombre* se predica de Juan, Pedro, etc.; esta sustancia se expresa en la definición. La sustancia primera, es singular y concreta, un ente real, de la cual todo se predica, sin que ella se predique de nadie (por ejemplo, Juan no puede predicarse de Pedro, ni de Andrés; pero de Juan puede decirse que es hombre, que es alto, etc.). Esta es la verdadera sustancia en la doctrina aristotélica.

4. La ciencia

Para Aristóteles, la ciencia *es el conocimiento cierto por las causas*. Al modo platónico, Aristóteles distingue la ciencia de la

9. Cfr. *Top.*, I, 8.

opinión; esta última se basa en proposiciones probables, discutibles, etc.; no así la ciencia. El conocer científico exige saber con toda certeza cómo y por qué es una cosa, y eso implica remontarse a sus causas necesarias. Es un saber mediato, elaborado, que parte de principios inmediatos, necesarios y universales, esto es, evidentes e indemostrables, como son los principios de no-contradicción, del todo mayor que la parte, etc.

> «Consideramos tener ciencia sobre algo (...) cuando creemos conocer la causa en virtud de la cual es la cosa, que ella es efectivamente causa de aquella cosa y que no es posible que fuera de modo distinto de como es (...). En consecuencia, es imposible que aquello de lo que hay ciencia en sentido propio sea diversamente de como es en realidad. Ahora, si hay algún otro modo distinto de tener ciencia (conocimiento intuitivo de los principios) lo diremos enseguida; por el momento decimos que tener ciencia es saber por demostración. Digo demostración al silogismo científico; llamo científico a aquel silogismo en base al cual, por el hecho de poseerlo, tenemos ciencia. Entonces, si tener ciencia es lo que hemos dicho (conocer la causa), es necesario que la ciencia demostrativa proceda de premisas verdaderas, primeras, inmediatas, más conocidas, anteriores y causa de las conclusiones. De tal modo en efecto los principios pertenecen también a lo demostrado. El silogismo en efecto subsiste también sin estas condiciones, mientras la demostración no puede subsistir sin ellas, ya que no produciría ciencia»[10].

La ciencia propiamente es el conjunto de conclusiones *demostradas* a partir de esos principios. Y demostrar para Aristóteles es proceder mediante silogismos. Los dos tipos de demostraciones propiamente científicas son las llamadas *propter quid* y *quia*. La demostración *quia* parte de los efectos para llegar a las causas (por los síntomas, por ejemplo, se puede demostrar que una persona tiene una determinada enfermedad); la *propter quid*, al contrario, parte de las causas para llegar a los efectos (ejemplo claro lo constituyen las demostraciones matemáticas, que partiendo de unos principios deducen las conclusiones)[11].

La ciencia, por tanto, es según Aristóteles un conocimiento:

a) *Necesario*, opuesto al conocimiento probable y contingente que procede de la opinión. Como procede de principios ciertos y evidentes, las conclusiones son necesarias, pues no pueden ser de otro modo.

10. *Anal. Post.*, I, 2, 71 b 9.
11. Cfr. *Ibid.*, 13.

b) Es, además, un conocimiento *universal*, en el sentido de inmutable y válido para todo un tipo de entes –aquellos que constituyen el objeto de cada ciencia– y también en cuanto opuesto a particular. Para Aristóteles la ciencia puede versar sobre la realidad sensible, pero nunca tomada individualmente sino agrupada en géneros o especies.

5. La clasificación de las ciencias

Aristóteles distinguió las ciencias en tres grandes ramas: las *ciencias especulativas* son las que buscan el saber por si mismo; *ciencia ética*, que persigue el saber en función del perfeccionamiento moral; y las *ciencias «poiéticas» o productivas*, que buscan el saber para hacer cosas, para producir determinados objetos. Las más altas en dignidad y valor para Aristóteles son las especulativas, constituidas por la *física*, *matemáticas* y *metafísica*.

La distinción entre estas tres ciencias especulativas la establece Aristóteles teniendo en cuenta su objeto propio y el modo como la inteligencia lo considera. Por un lado, estas ciencias difieren por la extensión de su objeto. Como veremos, la metafísica es la ciencia del ente en cuanto ente y, como tal, incluye en su objeto toda la realidad: es una ciencia universal, mientras que la física y la matemática se ocupan sólo de aspectos parciales de la realidad, esto es de los seres sensibles y las realidades matemáticas respectivamente[12].

Por otra parte, para Aristóteles todo conocimiento intelectual es abstracto, operando con universales que dejan de lado los casos individuales, objeto del conocer sensible. Por consiguiente, las ciencias especulativas se distinguirán según las modalidades de la abstracción.

a) La *física* trata de la sustancia sometida al movimiento, esto es de los seres sensibles en cuanto sensibles. La física estudia su naturaleza en sí misma, sin separarla de la materia. Aquí la inteligencia prescinde de los caracteres concretos de la materia, pero no de la materia misma. Es propio de la física tratar, por ejemplo, de los animales (el perro, el caballo, y no sólo *este* caballo individual). Los conceptos físicos dejan de lado lo individual, pero no lo sensible: se estudia lo sensible en general.

> «También la física es una ciencia que versa sobre cierto género de entes, pues trata de aquella sustancia que tiene en sí

12. Cfr. *Met.*, VI, 1.

> misma el principio del movimiento y del reposo (...). La física será una ciencia especulativa, pero especulativa acerca del género de entes capaz de moverse, y acerca de la sustancia entendida según la forma, pero prevalentemente considerada como no separable de la materia»[13].

b) Pero entre las diversas propiedades de las cosas sensibles, una de ellas son sus características cuantitativas. Las *matemáticas* consideran las cosas precisamente bajo este aspecto, es decir, las dimensiones y el número de las cosas prescindiendo de todo lo demás. Su abstracción es peculiar: la matemática deja de lado los aspectos sensibles (por ejemplo, una curva no tiene color, peso, etcétera), pero sin embargo estudia realidades que son en lo sensible (la curva no subsiste, *es* en objetos curvos): analiza objetos que *son* en lo sensible, pero los *entiende* fuera de lo sensible, por abstracción.

Los objetos de esta ciencia –los entes matemáticos– en cuanto entes abstractos son inmóviles y no subsisten *per se*.

> «(...) las proposiciones universales de las matemáticas no se refieren a entes separados y existentes aparte de las magnitudes y de los números, sino que se refieren precisamente a éstos, pero no considerados como tales, es decir, como capaces de tener magnitud o ser divisibles; por tanto, es evidente que podrá haber también razonamientos y demostraciones que se refieran a las magnitudes sensibles, pero no consideradas en cuanto sensibles, sino en cuanto dotadas de determinadas propiedades (...). Acerca de las cosas que se mueven habrá enunciados y ciencia, pero no en cuanto se mueven sino tan sólo en cuanto cuerpos, y, nuevamente, o bien sólo en cuanto superficies o sólo en cuanto longitudes, y en cuanto divisibles, o en cuanto indivisibles dotados de posición, o sólo en cuanto indivisibles»[14].

c) El objeto de la *metafísica* son las realidades inmateriales, que no *son* en lo sensible, y tampoco se *entienden* en lo sensible: estas realidades pueden existir separadamente del mundo sensible (Dios), o pueden ser en lo sensible, pero sin estar necesariamente vinculadas a las cosas materiales: por ejemplo, existen *entes* físicos, pero *ente* no exige ser material y sensible, pues existen entes inmateriales: el estudio de qué es *ente*, *uno*, *bueno*, etc., es metafísico, pues estas realidades no exigen realizarse exclusivamente en las cosas físico-materiales.

13. *Ibid.*, 1025 b 18
14. *Ibid.*, XIII, 3, 1077 b 17.

«Pero si existe algo eterno, inmóvil y separado, es evidente que su conocimiento competirá ciertamente a una ciencia teórica, pero no a la física, porque la física se ocupa de entes en movimiento, ni tampoco a la matemática, sino a una ciencia anterior a una y otra. De hecho, la física tiene como objeto realidades separadas (subsistentes) pero no inmóviles; algunas de las ciencias matemáticas hacen referencia a realidades inmóviles, pero no separadas (subsistentes), sino inmanentes a la materia; sin embargo, la filosofía primera versa sobre realidades que son separadas e inmóviles»[15].

Así pues, son objeto de la metafísica las sustancias que están «más allá» de la física, las sustancias suprasensibles, inmortales, eternas e inmóviles: ocupándose de Dios y lo divino, la metafísica llega a la causa universal de todos los seres. Pero también el mundo sensible es objeto de la metafísica, que estudia sus aspectos puramente inteligibles, que son los más profundos y radicales de las cosas.

En definitiva, para Aristóteles la materia es principio de ininteligibilidad; por eso el grado de perfección de las ciencias especulativas dependerá del grado de inmaterialidad de su objeto y del modo propio como la inteligencia lo contempla. Por tanto, para Aristóteles la metafísica será la ciencia suprema, la que estudia los inteligibles más altos, o la que alcanza una mayor inteligencia del mundo.

«Ella (la metafísica) es de hecho entre todas las ciencias la más divina y la más digna de honor. Y en dos sentidos es tal ella sola: pues es la ciencia que Dios posee en grado sumo, o, también, porque tiene como objeto las cosas divinas. Y ésta sola reúne ambas condiciones; pues Dios les parece a todos ser una de las causas y cierto principio, y tal ciencia puede tenerla o Dios sólo o él principalmente. Así, pues, todas las otras ciencias serán más necesarias que ésta, pero superior a ella, ninguna»[16].

15. *Ibid.*, VI, 1, 1026 a 10.
16. *Ibid.*, I, 2, 983 a 5.

CAPÍTULO III

LA FISICA

En Aristóteles la *física* significa tanto una ciencia empírica semejante a las ciencias naturales (biología, química, etc.), como lo que propiamente se llama *filosofía de la naturaleza*. Se trata, pues, de dos planos de estudio del mundo o naturaleza, que tardarán casi dos mil años en separarse.

Respecto a lo que hoy llamamos física, Aristóteles sostiene, de acuerdo con la ciencia de su tiempo, la teoría de los cuatro elementos, la animación de los astros, y otras ideas más personales, como la teoría de los «lugares naturales»[1]. Sin embargo, esas doctrinas hoy superadas, no afectan a las verdades fundamentales que descubre en el plano de la filosofía de la naturaleza.

En Aristóteles la filosofía natural tiene una gran importancia, precisamente como consecuencia de su crítica a las Ideas platónicas: el mundo material no es «puro devenir», tiene consistencia propia gracias a la naturaleza de las cosas, que es fija y eterna, aunque cambien los individuos. Por eso, para Aristóteles, es posible una ciencia de los entes naturales, ya que sólo cabe ciencia de lo inmutable y necesario. En el mundo físico, las especies son inmutables y necesarias, y en consecuencia son inteligibles[2].

1. Esta doctrina enseña que cada elemento, esto es, los primeros compuestos inmanentes de los seres sensibles, tienden a ocupar su lugar natural: la tierra, hacia abajo; el fuego, hacia arriba; el agua y el aire a zonas intermedias. Aristóteles expone esta teoría en su tratado *El Cielo*, I, 8.

2. Cfr. A. MANSION, *Introduction à la Physique Aristotélicienne*, Louvain-París 1945.

En el libro primero de los *Meteorológicos* indica Aristóteles el orden que debe seguirse en el estudio de sus libros que tratan del *devenir:* 1) las primeras causas de la naturaleza: libros I y II de la *Física;* 2) el movimiento en su conjunto; los seis libros restantes de la *Física;* 3) los astros y elementos corpóreos: tratado *Del Cielo;* y por último, 4) la generación y corrupción de los entes corpóreos: en su obra del mismo nombre.

En el primer libro de la *Física* señala el camino que se ha de seguir:

> «La marcha natural es ir de las cosas que son para nosotros más conocidas y claras, a aquellas otras que son más claras y más cognoscibles en sí»[3].

Es decir, se ha de comenzar por lo que *aparece*, y luego se debe ir más allá, si se quiere encontrar su fundamento. Por lo demás, continúa Aristóteles, quien estudia la naturaleza debe empezar por aceptar que hay muchos seres singulares y que están en movimiento[4]; y esto pone de manifiesto que la naturaleza no podrá ser algo simple. Una vez encontrado el punto de partida de Aristóteles, veamos someramente el desarrollo de su doctrina y las conclusiones principales.

1. La composición hilemórfica

La observación de la naturaleza nos pone en presencia de sustancias corpóreas, y ante el hecho universal del devenir: por ejemplo, la generación y corrupción de sustancias tanto simplemente corpóreas como de seres vivos. Estas transformaciones tienen un *punto de partida* y un *punto de llegada.* Lo que define el cambio sustancial es el punto de llegada, llamado por Aristóteles *forma*, no en sentido geométrico, sino como lo que define la sustancia en cuanto a su naturaleza. Con el término *forma* (sustancial) se designa, pues, la realidad o perfección surgida del cambio sustancial[5].

Por otra parte, durante esa transformación, ha debido permanecer como un *sustrato*, ya que no hay aniquilamiento de la sustancia antigua, ni subsiguiente aparición de otra a partir de

3. *Fis.*, I, 1, 184 a 16.
4. Cfr. *Ibid.*, 2, 185 a 12.
5. Cfr. *Ibid.*, II, 1; *Met.*, VII, 7-9.

la nada. Por ejemplo, en la combustión del carbón que se convierte en ceniza, hay un sustrato, que los sentidos no perciben, pero cuya existencia sí alcanza el entendimiento. Aristóteles lo denomina *materia* (prima).

> «De suerte que, según se dice, la generación es imposible si no preexiste algo. Así, pues, es evidente que por necesidad preexistirá alguna parte; la materia, en efecto, es tal parte, ya que está presente en la cosa y se hace ésta»[6].

Según Aristóteles, *materia prima y forma sustancial no son sustancias o entes reales, sino principios intrínsecos de la sustancia*, de modo que toda realidad sensible es siempre compuesta, y consta precisamente de materia y forma; además, como la materia no puede estar ni un instante sin la forma, no puede darse corrupción sin generación, ni viceversa. Puesto que toda la realidad de la materia y la forma reside en la constitución del compuesto o sustancia corpórea, se advierte que se trata de dos principios íntimamente relacionados. He aquí la primera exposición del hilemorfismo. Se deberá acudir a los libros de la *Metafísica* para su formulación definitiva[7].

Para advertir la originalidad de esta doctrina, se ha de tener en cuenta que, según Aristóteles, la *materia prima es un principio potencial real*, porque es el sustrato o sujeto del cambio y posee aptitud de ser determinada por una perfección actual. De este modo Aristóteles se aleja de los presocráticos, que consideraron la materia como el único principio de lo corpóreo, y de Platón, que veía en ella una simple privación. Por otra parte, la *forma sustancial* es el principio fundante de la sustancia individual, es decir, el principio actual por excelencia. Inmanente a la sustancia, la dota de una determinada naturaleza actual. En este sentido, la forma sustancial es el acto o determinación actual de la materia prima y, en consecuencia, es única para cada sustancia corpórea.

> «¿Qué es entonces lo que hace uno al hombre, y por qué es una sola cosa y no varias? (...). Es, pues, evidente que los que así proceden –los platónicos–, de acuerdo con las definiciones y enunciados que les son habituales, no pueden responder ni solucionar esta dificultad. Pero si se admite nuestra distinción entre la materia y la forma, entre la potencia y el acto, dejará de

6. *Met.*, VII, 7, 1032 b 31; cfr. *Fís.*, I, 7 y *La generación y la corrupción*, I, 3, 318 a 9.
7. Cfr. *Met.*, VII, 7-9; VIII, 4; XI, 9-12 y XII, 1-4.

> parecer difícil lo que indagamos (...). La dificultad desaparece porque lo uno es materia y lo otro forma»[8].

En síntesis, la materia es entendida por Aristóteles como pura potencia, incorruptible, indeterminada, pasiva, pero capaz de recibir determinaciones o perfecciones. La forma, como opuesto y complemento a la materia, es el coprincipio sustancial determinante de la materia, que hace que la sustancia sea de tal tipo (caballo, piedra) y que sea inteligible al espíritu humano. *Materia y forma, pues, se relacionan entre sí como la potencia y el acto.*

2. Sustancia y accidentes

El análisis del devenir muestra que los cambios que pueden sobrevenir a la sustancia corpórea tienen diversos grados de profundidad, reductibles esencialmente a dos: el cambio *sustancial*, que acabamos de ver y el cambio *accidental*[9]. Aristóteles explica que a la sustancia corpórea pueden sobrevenirle una serie de variaciones, que no transforman la naturaleza de la sustancia. Estas modificaciones son 1.º) la *alteración* o cambio cualitativo; la sustancia puede adquirir, perder o ver modificada alguna cualidad, por ejemplo, el color o la temperatura; 2.º) *crecimiento-disminución* o cambio cuantitativo, el aumento de peso, por ejemplo; 3.º) el *movimiento local*, de rotación o traslación en línea recta o curva, etc. Lo que importa subrayar en estos casos es que la sustancia en cuanto tal se comporta como sujeto o sustrato (*materia segunda*, según Aristóteles) de esas modificaciones; es decir, adquiere o pierde una perfección sin transformarse en otra sustancia. Estas perfecciones que varían se denominan *accidentes* o actos formales accidentales.

> «Si pues las categorías se dividen en sustancia, cualidad, lugar, tiempo, relación, cantidad, acción y pasión, debe haber tres movimientos, el de la cualidad, el de la cantidad y aquel que es según el lugar»[10].

El precedente análisis muestra que en la naturaleza hay una multitud de sustancias individuales que subsisten por sí solas o

8. *Ibid.*, VIII, 6, 1045 a 14; cfr. *Fis.*, II, 1.
9. Cfr. *Fis.*, V, 1.
10. *Ibid.*, 225 b 5; cfr. *Met.*, XI, 11. Aristóteles excluye del cambio accidental las demás categorías porque en cada una de ellas está ya implícito de algún modo el cambio y no es posible afirmar el cambio de cambio.

independientemente y que están compuestas de dos principios: materia prima y forma sustancial. Además existen los accidentes, pero no aparte, sino exclusivamente en la sustancia[11].

3. El cambio o movimiento

Una vez conocidas las dos clases principales de cambio, se impone el estudio de su naturaleza y de sus principios.

Según Aristóteles, «todo movimiento es algo imperfecto»[12], porque no tiene condición de fin; al contrario, es siempre *para un fin*, que es la forma definitiva. En este sentido, el cambio es un acto parcial mientras se realiza, porque sólo será acto completo o total precisamente cuando ya no hay movimiento (cuando el proceso ha finalizado). Pero Aristóteles no deja de darnos otra definición más completa; un cuerpo apto para el cambio (potencia pasiva) se mueve (está en acto de moverse); por tanto, el acto propio del movimiento está a caballo de la potencia y el acto. De ahí la definición que se ha hecho clásica:

> «*acto imperfecto* (entre la potencia y el acto) *de lo que está en potencia en tanto está en potencia*»[13].

Los *principios* o causas del movimiento son el objeto del libro segundo de la *Física:* 1) el sujeto del cambio o materia; 2) el acto imperfecto del mismo cambiar, o movimiento; 3) la causa motriz, puesto que todo lo que se mueve es movido por otro; 4) el fin o dirección en que se realiza el cambio. Aristóteles enuncia también una de las leyes básicas del movimiento: para que el movimiento o cambio sea posible, se requiere que haya proporción entre el motor (y su potencia o capacidad activa) y el móvil (y su potencia pasiva o material de ser movido)[14].

Estos principios y leyes reciben una ulterior profundización al estudiar las causas.

4. La cantidad, el lugar y el tiempo

Aristóteles introduce estas cuestiones al inicio del tercer libro de la *Física:*

11. Sobre la relación de las demás categorías con la sustancia nos ocuparemos al tratar de la Metafísica.

12. Cfr. *Met.*, XI, 9: «Y la causa de que el movimiento parezca ser cosa indeterminada es que no puede ser incluido ni en la potencia de los entes ni en su actualización (...). Y por eso es difícil comprender qué es el movimiento» (1066 a 17).

13. *Fís.*, III, 1, 201 a 9.

14. Cfr. *Ibid.*, II, 1.

> «Movimiento y cambio son los fenómenos fundamentales de la naturaleza. Quien no entiende el movimiento, no comprende tampoco la naturaleza. Después de haber determinado la noción de movimiento, habrá que estudiar, del mismo modo, las cuestiones que de ella se desprenden (...). Además, sin lugar, ni vacío, ni tiempo, el movimiento es imposible. Y como estas determinaciones pertenecen a todas las cosas de la naturaleza y valen universalmente, nuestro esfuerzo debe comenzar por el examen de cada uno de estos puntos»[15].

Para Aristóteles el movimiento va ligado a la cantidad, uno de los nueve predicamentos accidentales, respecto del cual el Estagirita da indicaciones muy precisas que permiten comprender su función con relación a los demás accidentes:

> «Cantidad se llama a aquello que es divisible en sus partes integrantes, de las cuales cada una es por propia naturaleza algo uno y determinado»[16].

Si la materia es para Aristóteles el principio multiplicador de los entes, aquello que permite que una misma forma sustancial esté presente en muchos individuos[17], *la cantidad* es aquella afección de la materia que *modifica la sustancia en el sentido de desplegarla en el ámbito espacio temporal;* y hace que, sin perder su unidad, tenga partes yuxtapuestas y, en consecuencia, que sea potencialmente divisible indefinidamente.

Aristóteles distinguió entre *cantidad extensa o continua* (por ejemplo, un bloque de piedra), y *cantidad discreta o actualmente dividida* (el número). Puesto que esta última se deriva de la división de la primera, no merece aquí mayor atención.

La cantidad extensa es el continuo actualmente existente. Para Aristóteles la cantidad es divisible, y lo divisible es siempre divisible en potencia, lo que no significa que un cuerpo natural pueda ser de hecho divisible al infinito, en un sentido actual[18].

Pero el continuo de la sustancia corpórea tiene un límite que lo abarca: *el lugar.* Aristóteles muestra que el lugar debe ser algo

15. *Ibid.*, III, 1, 200 b 12.
16. *Met.*, V, 13, 1020 a 7. Posteriormente la escolástica, y especialmente Tomás de Aquino, indicaron en la materia modificada por la cantidad el principio de individuación de las sustancias corpóreas. Cfr. T. Alvira, L. Clavell, T. Melendo, *Metafísica*, Pamplona 1982, pp. 101 ss.
17. Cfr. *El Cielo*, I, 9, 277 b 27; *Met.*, VIII, 6, 1045 b 23 y XIV, 1.
18. Aristóteles dedica abundante espacio al continuo en *Fís.*, III, 4-8 y VI, 1. Se ocupa en esos pasajes también de la infinitud cuantitativa resultante de la infinita divisibilidad del continuo.

diferente de cada uno de los cuerpos que lo ocupan; no puede ser ni la forma ni la figura de los cuerpos, pues ésta acompaña al cuerpo que cambia de lugar. Por otra parte, tampoco es admisible un vacío o «hueco» en el que se coloca el cuerpo, pues ésa sería una solución imaginaria. Considera Aristóteles entonces que *el lugar es la superficie circundante (formada por otros cuerpos) que contiene inmediatamente a cada cuerpo, sin ser propia del cuerpo:*

> «El límite del cuerpo continente, en cuanto que es contiguo al contenido»[19].

En consecuencia, el lugar es la medida exacta de la extensión de los cuerpos físicos.

El problema del *tiempo* es tratado por Aristóteles en función de su estudio real del movimiento. El tiempo no es el mismo movimiento ni el cambio, pero implica esencialmente movimiento:

> «La existencia del tiempo no es posible sin la del cambio; de hecho, cuando no cambia nada en nuestro ánimo o no advertimos que algo cambie, nos parece que el tiempo no transcurre»[20].

Para Aristóteles el tiempo es una afección o propiedad del movimiento continuo, y así como el movimiento local siempre se da en una trayectoria continua, así también el tiempo es continuo, pues la cantidad de tiempo transcurrida es proporcional al movimiento. Y el antes y después que se distinguen en el continuo dimensivo tienen su correspondiente reflejo tanto en el movimiento como en el tiempo; de hecho, conocemos el tiempo cuando percibimos el antes y después del movimiento. Por eso *Aristóteles define el tiempo como «la medida del movimiento según el antes y el después»*[21].

Como realidad fluyente, el tiempo es real en la naturaleza; sin embargo, su medida en abstracto implica la actividad discursiva de la inteligencia, que puede captar el tiempo como un todo y distinguir sus partes.

> «Pero la cuestión más difícil de saber es si sin el alma el tiempo existe o no, pues si no puede haber nadie que numere,

19. *Fís.*, IV, 4, 212 a 6.
20. *Ibid.*, 11, 218 b 21.
21. *Ibid.*, 219 b 1.

no habrá nada numerable, y en consecuencia no habrá número; pues el número es o lo que ha sido numerado o lo numerable. Pero si nadie puede por naturaleza contar sino el alma, y en el alma la inteligencia, no puede haber tiempo sin alma, salvo para aquello que es el sujeto del tiempo, como si por ejemplo se dijera que el movimiento no puede ser sin el alma»[22].

En dependencia de la física de su tiempo, Aristóteles precisará que para medir el tiempo se necesita una unidad móvil primaria, y que tal unidad radica en el movimiento uniforme y perfecto, esto es en el movimiento circular de las esferas y cuerpos celestes[23]. Por otra parte, señala Aristóteles que Dios y las inteligencias motrices en cuanto son inmóviles escapan al tiempo: son sempiternas.

5. «EL CIELO»

En *El Cielo* se nos ofrece una visión del universo que, en algunos aspectos, permanecerá hasta Copérnico. No todo es personal en este libro, ya que recoge en él las teorías del platónico Eudoxo de Cnido y de Calippo de Cizino. El propósito de Aristóteles es hacer comprensible y explicar la estructura del proceso natural del universo.

Para él, el cosmos está dividido en dos grandes sectores, el mundo sublunar (de la luna a la tierra) y el supralunar o celeste.

A diferencia de los filósofos anteriores, *Aristóteles considera que el universo no ha tenido un principio temporal;* ha sido y será siempre tal y como actualmente lo vemos. ¿Cómo explicar entonces el origen del movimiento tanto de las sustancias terrestres como el de los astros?

Aristóteles considera que la materia de todas las sustancias del mundo sublunar está compuesta por los cuatro elementos de la física de su tiempo, y tales elementos se mueven naturalmente, tienden a ocupar su lugar natural: el fuego, hacia arriba, la tierra hacia abajo, etc. De este modo explica Aristóteles la disponibilidad de la materia, de sus elementos, al movimiento, aunque su explicación última exige otras causas diversas de la naturaleza propia de la materia[24].

22. *Ibid.*, IV, 14, 223 a 16.
23. *Ibid.*, 223 b 19.
24. ARISTÓTELES expone esta doctrina en *El Cielo*, III y IV.

Lo propio del mundo supralunar era para Aristóteles el movimiento circular de la multitud de esferas superpuestas –admitió hasta 55– que rodean el mundo sublunar. Estas esferas tienen por materia el llamado quinto elemento –éter, o como lo llamará Cicerón, *ardor coeli*–, que es algo divino, inengendrado e incorruptible y cuyo movimiento, a diferencia de los elementos terrestres que se mueven de modo rectilíneo, es circular. En virtud de su peculiar materia, los astros se mueven también de modo circular y eterno. No obstante, tal movimiento es gobernado por una ley necesaria –lo contingente pertenece sólo al mundo sublunar– y proviene del impulso uniforme del Primer Motor que mueve a modo de causa final. Aristóteles piensa que cada astro está animado por un propio motor y que su movimiento circular, perfecto y exacto, se debe en última instancia al Primer Motor, Acto Puro, como se detallará más adelante[25].

Aristóteles, convencido de que toda la realidad sensible depende del Acto Puro, sustancia eterna, divina, inmóvil y perfectísima, nos proporciona con su visión del Universo la idea de gradación o jerarquía de las sustancias en orden ascendente de perfección, y cuyo vértice lo ocupa el Acto puro.

6. La Tierra: elementos simples y cuerpos mixtos

El tratado *La generación y la corrupción* se ocupa principalmente del cambio sustancial de los cuerpos físicos en el mundo sublunar. *Aristóteles parte de los cuatro elementos de Empédocles: tierra, agua, aire y fuego, que son indivisibles en otros más simples, porque constan solamente de materia prima y forma sustancial*; éstas son las formas de grado más ínfimo e imperfecto[26]. De las indefinidas combinaciones de estos cuatro elementos, surgen unos compuestos base llamados «homeomerías», los cuales, mezclados no por simple yuxtaposición sino por alteraciones y generaciones, provocan la educción en la materia de formas sustanciales superiores, según grados de continuidad: los sucesivos cuerpos mixtos o compuestos tienen, según prosiga la generación, formas sustanciales más perfectas, de modo que éstas incluyen a las inferiores –como los números: el nueve por ejemplo, incluye los

25. La exposición de la astronomía aristotélica se encuentra sobre todo en los libros I y II de *El Cielo*.
26. Cfr. *La gen. y corr.*, II, 1.

números precedentes–, las cuales reaparecen de nuevo cuando una sustancia se corrompe[27].

Esto no significa que la materia por sí sola baste para explicar la generación y corrupción de los entes; junto a la causa material Aristóteles señala la necesidad de la causa formal, eficiente y final[28].

Para Aristóteles, el cuerpo mixto más noble es el cuerpo humano, y todavía precisa: *cuanto más alta sea una forma sustancial, tanto más alejada se encuentra de la materia prima;* por eso, el Primer Motor carecerá en absoluto de materia, pues su forma, Acto Puro, no necesita de ella para subsistir. Entre las sustancias del mundo sublunar sólo el alma humana, su parte más elevada, es separada de la materia[29].

27. Cfr. *Meteorológicos*, IV, 12.
28. Cfr. *La gen. y corr.*, II, 9-11.
29. Cfr. *Meteor.*, IV, 12, donde Aristóteles describe la escala jerárquica en que se ordena la naturaleza.

CAPÍTULO IV

LA METAFISICA

1. CONCEPTO Y CARACTERÍSTICAS

La metafísica es para Aristóteles la más alta de las ciencias especulativas. Sin embargo, hay que aclarar en primer lugar que el término *metafísica*, con el que se designan los 14 libros de Aristóteles que versan sobre esta ciencia, no es propiamente aristotélico; el Estagirita usaba, la mayoría de las veces, la expresión *filosofía primera* en oposición a las 'filosofías segundas' o ciencias particulares. El término metafísica fue posiblemente acuñado por Andrónico de Rodas en el siglo I a.C., con motivo de la edición de las obras de Aristóteles[1].

No obstante, el nombre de metafísica cuadra muy bien con las características que tenía esta ciencia para Aristóteles. Su objeto son las realidades que están más allá de las cosas sensibles, es decir, las realidades inmateriales o al menos no captables por los sentidos (sólo inteligibles), y que en sí mismas no dependen de nada sensible.

Aristóteles definió esta ciencia de cuatro modos:

a) la metafísica indaga por las *primeras causas* y los principios supremos de la realidad;
b) la metafísica investiga el *ente en cuanto ente;*
c) la metafísica estudia la *sustancia;*
d) la metafísica versa sobre *Dios* y las sustancias suprasensibles.

1. Cfr. W. D. Ross, *Aristotele*, p. 23.

a) *Ciencia de las causas primeras:* la metafísica, como cualquier otra ciencia, debe ser conocimiento de causas. Pero a diferencia de las ciencias particulares, debe conocer en cierto sentido todas las cosas, no por simple enumeración, sino en cuanto llega a los primeros principios de todas las cosas: no se interesa por las causas particulares del fuego, del agua, o de cada especie animal, sino por las causas de toda la realidad, de todo el universo.

> «Lo que ahora queremos decir es esto: que la llamada sabiduría versa, en opinión de todos, sobre las primeras causas y sobre los principios»[2].

b) La metafísica es también *ciencia del ente en cuanto ente.* Aristóteles resalta con esta definición la universalidad de la metafísica, en cuanto se ocupa no de un sector de la realidad sino de la realidad en su totalidad. En la línea inaugurada por Parménides, Aristóteles considera que la característica central de todas las cosas es el que sean; éste es el aspecto más universal de los objetos reales. Por consiguiente se trata de estudiar qué significa ser *ente, cuáles son las propiedades que se siguen de ser ente,* cuáles son las modalidades del ente como tal (ente potencial o actual, ser en sí o en otro, etc.).

> «Hay una ciencia que considera el ente en cuanto ente y las propiedades que le competen en cuanto tal. Y esta ciencia no se identifica con ninguna de las que llamamos particulares, pues ninguna de las otras ciencias considera el ente en cuanto ente, en universal, sino que, después de haber delimitado alguna parte de él, cada una estudia las características de esa parte»[3].

c) La metafísica estudia también la *sustancia.* Este objeto está en perfecta continuidad con el anterior, ya que para Aristóteles preguntarse por el ente equivale sobre todo a preguntarse por la sustancia. Aristóteles considera que el ente no tiene un sentido unívoco, sino en cierto modo analógico: no cabe pensar –como Parménides– en un único ser que abarque la diversidad de lo real: el ente tiene una valencia múltiple, pues hay diversos modos de ser, de los cuales el fundamental es ser sustancia: todo lo que es, o es sustancia o depende de algún modo de las

2. *Met.*, I, 1, 981 b 27.
3. *Ibid.*, IV, 1, 1003 a 21.

sustancias, que constituyen el ente en el sentido más propio de la palabra: ser un ente propiamente es ser una sustancia.

> «Y en efecto, lo que desde antiguo, así como ahora y siempre constituye el eterno objeto de búsqueda y el eterno problema: ¿qué es el ser?, equivale a esto: ¿qué es la sustancia?»[4].

d) Por último, la metafísica se ocupa también *de Dios*. Quien busca las causas y los principios primeros, debe encontrar a Dios, causa y principio por excelencia. Del mismo modo, preguntarse por el ente es preguntarse si existen *sólo* entes sensibles, o si también hay un ser suprasensible y divino y si es único o hay varios. Y el problema de la sustancia implica también saber qué tipos de sustancia existen, si sólo las sensibles o también algunas suprasensibles y divinas.

> «Hay pues otra ciencia, distinta de la física y de la matemática, la cual estudia el ente separado e inmóvil, siempre que exista una sustancia de este tipo, o sea una sustancia separada e inmóvil, como buscamos demostrar. Y si entre los entes existe una realidad de este género, allí estará también sin duda lo divino y este será el Principio primero y más importante»[5].

La unidad de la metafísica

Estos cuatro objetos distintos que Aristóteles asigna a su metafísica han suscitado no pocos problemas y numerosas interpretaciones. De una parte, Jaeger y todos los que siguieron el método evolutivo veían en los 14 libros de la *Metafísica* una ciencia fluctuante cuyo objeto variaba según el momento del estadio evolutivo en el que Aristóteles había escrito cada uno de los libros o incluso sus partes. La unidad de la *Metafísica* sería entonces la del espíritu aristotélico, vivo y cambiante a lo largo de toda su vida[6].

4. *Ibid.*, VII, 1, 1028 b 2.
5. *Ibid.*, XI, 7, 1064 a 34.
6. Ya hemos hecho referencia anteriormente a la obra de JAEGER, *Aristóteles*; muchos son los autores que han seguido el método genético en la interpretación del pensamiento aristotélico en su conjunto o bien de cada una de las ciencias por él tratadas. Entre otros, pueden citarse R. A. Gauthier, A. Mansion, F. Nuyens.

Otros intérpretes han considerado que la *Metafísica* contendría no una única ciencia, sino al menos dos distintas: por un lado la teología aristotélica, la filosofía primera, ciencia particular que tiene a Dios por objeto y que debe en consecuencia subordinarse a la ciencia universal y propiamente metafísica, cuyo objeto es el ente en cuanto ente y que Aristóteles expone en el mismo tratado[7]. Para otros intérpretes, sin embargo, esta postura es insostenible ya que la metafísica y la teología eran para Aristóteles una y la misma ciencia[8].

Por último, y quizá sea ésta la interpretación más acertada, otros estudiosos explican la diversidad de objetos de la Metafísica como fruto de una única investigación filosófica que tendría por objeto el ente en cuanto ente y sus causas, y en esa búsqueda por entender las causas del ente habría surgido la teología que si no puede sin más identificarse con la metafísica, tampoco puede considerarse sólo como una ciencia particular. «La teología aristotélica no es ni una ciencia particular junto a otras, la cual presupone un objeto propio, esto es la sustancia suprasensible de la que deduce sus propiedades; ni es la única ciencia universal, en la que se resuelve enteramente la ciencia del ser en cuanto ser, es decir la ontología. Ella es, al contrario, un desarrollo necesario, porque entre las causas primeras del ser algunas, es decir aquellas motrices, resultan pertenecer a la esfera de lo suprasensible, es decir de lo divino en el sentido más propio. La teología es una ciencia universal, porque alcanza a descubrir causas que son universales, esto es que abrazan a todo ser; pero no agota enteramente la función de la ciencia del ser en cuanto ser, que es la ciencia universal por definición, y por tanto no resuelve esta última en sí misma, ya que existen otras causas, diversas de aquellas motrices e igualmente necesarias para explicar el ser en cuanto ser, es decir la causa material y la formal-final, que son diversas para las distintas cosas. Por último, la teología no presupone su propio objeto, esto es la sustancia suprasensible, sino que demuestra su existencia, y demostrándola absuelve enteramen-

7. Significativa es en este sentido la obra de P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris 1962 (trad. española *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid 1981).

8. Entre otras, deben encuadrarse dentro de esta concepción unitaria de la metafísica aristotélica las siguientes obras: J. OWENS, *The doctrine of being in the aristotelian Metaphysics*, Toronto 1951; S. GÓMEZ NOGALES, *Horizonte de la metafísica aristotélica*, Madrid 1955 y G. REALE, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della metafisica di Aristotele*, Milano 1961.

te su función, que es aquella de buscar una entre las causas primeras del ser en cuanto ser»[9].

2. El principio de no contradicción

Frente al relativismo y escepticismo de los filósofos de la naturaleza y los posteriores sofistas, representados prevalentemente por Heráclito y Protágoras, Aristóteles busca la verdad más cierta, la base o principio de toda demostración y, por tanto, de toda ciencia. La encuentra en el principio de *no-contradicción:*

> «Es imposible, en efecto, que el mismo atributo, a un tiempo, pertenezca y no pertenezca a una misma cosa, según el mismo sentido (con todas las demás puntualizaciones que se podrían añadir con miras a las dificultades lógicas). Este es, pues, el más firme de todos los principios (...). Es imposible, en efecto, que nadie crea que una misma cosa es y no es, según en opinión de algunos dice Heráclito (...). Por eso todas las demostraciones se remontan a esta última noción, porque ella, por su naturaleza, constituye el principio de todos los demás axiomas»[10].

Compete a la metafísica el estudio de este primer principio que afecta a toda la realidad. Las ciencias particulares se ocupan de los principios propios del sector de la realidad que consideran; pero, todas las ciencias, además de sus propios principios, usan también otros más universales, válidos para toda la realidad.

> «Es evidente que el estudio de estos axiomas entra en el ámbito de aquella única ciencia, esto es la ciencia del filósofo. En efecto, ellos valen para todos los entes, y no son propiedades peculiares de algún género particular de entes con exclusión de los demás. Y todos se sirven de estos axiomas, porque son propios del ente en cuanto ente, y todo género de realidad es ente»[11].

El principio por excelencia es el de no-contradicción. Es el principio más seguro, más conocido, y constituye la condición necesaria para demostrar cualquier cosa. *Se puede decir que es como una ley del ente, en el sentido de que toda realidad concreta,*

9. E. Berti, *Aristotele: Della dialettica alla filosofia prima*, pp. 449 ss. Cfr. sobre estos aspectos de la historiografía aristotélica el ya citado 'Aristotele' del mismo autor, en *Questioni di storiografia...*, I, pp. 265 ss.
10. *Met.*, IV, 3, 1005 b 19.
11. *Ibid.*, 1005 a 19.

todo ente, es de un modo determinado y no puede, a la vez, ser de otro. Por eso mismo es también una ley del pensamiento que conoce y entiende el ente.

Por ser primero, no puede demostrarse; todos lo usan en cuanto ley del ente y de la inteligencia, y es evidente a todos. Sin embargo entre los filósofos antiguos hubo quienes quisieron negarlo; contra ellos arguye Aristóteles mediante pruebas *per absurdum*. El principio de no-contradicción no puede demostrarse, pero sí se puede mostrar que cualquier raciocinio que intentara negarlo no tendría ningún sentido, sino haciendo uso del principio mismo. Si alguien dice algo, y admite para lo que dice un sentido determinado, es imposible que a la vez admita el sentido contrario. El simple hecho de decir algo con sentido implica ya hacer uso del principio de no-contradicción[12].

3. Los sentidos del ser

Hemos visto cómo Aristóteles define la metafísica como ciencia del *ente en cuanto ente*. Veamos ahora qué es el ente en cuanto ente en el contexto de la especulación aristotélica.

Parménides había considerado –al menos así lo interpreta Aristóteles– que no podía haber más que un solo ente, ya que había tomado esta noción según un único significado, esto es *unívocamente*. Para Parménides reconocer que «algo es» implicaba oponerlo absolutamente al «no ser». Y así, interpretando el principio de no-contradicción de un modo rigidísimo, concluía que no puede haber más que un único ente perfecto, sin mezcla de no-ser: ésta era la única realidad para él, captable sólo por la inteligencia; la multiplicidad de seres era una apariencia sensible, y nada más[13]. Aristóteles en cambio parte de la experiencia, no de exigencias lógicas: hay muchos entes. El hombre *es*, el color *es*, el número *es*... Pero no todo *es* en el mismo sentido. Y así Aristóteles pone una base metodológica importante de su doctrina metafísica: *el concepto de ente es en cierto modo analógico, se dice en muchos sentidos*, que hay que averiguar cuidadosamente.

El término *ente*, por tanto, se dice comúnmente de todas las cosas, no en el mismo sentido (univocidad), pero tampoco en

12. Cfr. *Ibid.*, 4 y XI, 5.
13. Así al menos interpretaba Aristóteles el pensamiento de Parménides: no debe olvidarse, sin embargo, la mediación ejercida por Zenón y Meliso, ni tampoco la interpretación peculiar que del eléata transmitió Platón.

sentidos completamente diversos (equivocidad). Entre la univocidad y la equivocidad cabe una posición intermedia que es precisamente la analogía[14]. Pero analogía no significa *sólo* una multitud de sentidos, sino más bien diversidad de significados entre un concepto, pero con *algo en común*. Aristóteles formula esta doctrina acudiendo al ejemplo de la salud:

> «El ente se dice en múltiples significados, pero siempre en relación a una unidad y a una realidad determinada. El ente, pues, no se dice por mera homonimia, sino del mismo modo como decimos *sano* a todo aquello que se refiere a la salud: o en cuanto la conserva, o en cuanto la produce, o en cuanto es síntoma, o en cuanto está en condición de recibirla»[15].

Es decir, muchas cosas se dicen *sanas* (rostro, clima, medicina, etc.), pero siempre con alguna referencia a un significado principal: lo propiamente sano es el cuerpo viviente.

Ser como sustancia y ser como accidente: las categorías

Así pues, hay que buscar, entre todas las cosas que *son*, aquellas que son en sentido primordial, y todas las demás estarán girando alrededor de ellas. Ese único principio, esa única realidad fundamental implicada en los diversos significados de ente es, para Aristóteles, la *sustancia* individual, las cosas concretas e independientes (*este* hombre, *este* caballo, etc.).

14. En rigor Aristóteles no emplea el término analogía para referirse al ser; más bien considera que los distintos modos de predicarse el ser son homónimos, pero con una homonimia peculiar. Es la relación πρὸς ἕν la que designa el modo de relacionarse cada una de las categorías con la sustancia: todas dependen de la sustancia, que es a su vez una de las categorías y no algo superior e independiente de ellas. Es esta relación lo que permite que exista una ciencia sobre el ser. Como es sabido, para que un saber pueda ser considerado ciencia, su objeto debe tener la unidad del género; sin embargo, el ente, como Aristóteles repite en diversos lugares, no es un género y, además, es irreductible a una unidad. No obstante, sus distintos significados, precisamente por hacer referencia todos ellos a una misma realidad, la sustancia, pueden constituir una ciencia, de modo análogo a la medicina cuyo objeto es una multiplicidad de realidades heterogéneas pero conexas. La ciencia del ente en cuanto ente se ocupará de todos los entes, pero considerados en cuanto entes, esto es en cuanto relativos a la sustancia, desinteresándose de otros aspectos y respetando en consecuencia la autonomía de las demás ciencias (Cfr. E. BERTI, *Aristotele: Della dialettica...*, pp. 385 ss.).
15. *Met.*, IV, 2, 1003 a 33.

«Así pues, también el ente se dice en muchos sentidos, pero todos con referencia a un único principio: algunas cosas se dicen entes porque son sustancias; otras, porque son atributos de la sustancia, o bien por ser corrupciones, privaciones, cualidades o causas productivas o generadoras de la sustancia»[16].

En este sentido Aristóteles supera también a su maestro Platón, para quien el «ente verdaderamente tal» o en sentido fuerte eran las Ideas. Para Aristóteles esa solución era lógica: es, en otras palabras, tomar los conceptos universales que expresan la esencia de las cosas, como si fueran realidades en sí, como si su contenido universal subsistiera realmente y en cuanto tal (el Hombre en sí, el Perro en sí). Para Aristóteles no hay más realidad que las cosas singulares; los universales en sí mismos son abstracciones. El universal («hombre») expresa, eso sí, la naturaleza real de las cosas; pero esa naturaleza es parte integrante de la cosa individual. Lo que es verdaderamente es el ente completo singular y sustancial. *El centro de la metafísica aristotélica no es sólo la sustancia, sino la sustancia individual:* todo lo demás se dice con referencia a ella.

En uno de los libros de lógica, las *Categorías*, establece Aristóteles los *géneros supremos* a los que se puede reducir toda la predicación del ser (por ejemplo decir que algo *es* hombre, *es* blanco, *es* grande, *es* hijo, *es* en un lugar, etc.). Tales géneros lógicos se corresponden a otros tantos modos supremos de ser, y son los significados primeros y fundamentales del ente. Las categorías –predicamentos– son para Aristóteles diez: sustancia, cualidad, cantidad, relación, lugar, cuando, acción, pasión, posición y posesión, aunque estas dos últimas no siempre aparecen en sus obras[17]. Como dijimos, de todas ellas es la sustancia la que tiene la primacía, la que constituye el sustrato presupuesto por todas las demás:

«El *es* se predica de todas las categorías, pero no del mismo modo, sino que de la sustancia de manera primaria y de las otras categorías de modo derivado»[18].

Sólo la sustancia es en sí misma, mientras que los demás tipos de realidad –posteriormente llamados *accidentes*– son «afecciones» de la sustancia.

16. *Ibid.*, 1003 b 5
17. En *Cat.*, 4, 1 b 25 y *Top.*, 1, 9, 103 b 21 Aristóteles enumera diez categorías; en *Met.*, V, 7, 1017 a 22 y *Fis.*, V, 1, 225 b 5 sólo hace referencia a ocho.
18. *Met.*, VII, 4, 1030 a 21.

Aristóteles, distinguiendo la sustancia del resto de las categorías, sienta las bases para la división del ente en dos campos bien diversos: el sustancial y el accidental[19].

La primacía de la sustancia sobre el resto de las categorias se manifiesta de modo diverso. En primer lugar, la sustancia puede existir por sí misma –es subsistente– mientras que las demás categorías sólo subsisten o *son* en la sustancia. La blancura, el tamaño, la semejanza, no son «cosas» o realidades independientes, sino que siempre *son* en la sustancia.

Otra manifestación del primado de la sustancia consiste en que la definición de cualquier categoría accidental debe incluir la de la sustancia: así, el *blanco* o el *músico* se entienden sólo como algo *de* una sustancia. El conocimiento pone también en evidencia la primacía de la sustancia, en cuanto conocer una cosa es, sobre todo, conocer qué es y no únicamente qué cualidades, cantidad o lugar tenga[20].

Ser como acto y ser como potencia

Otro modo fundamental de ser es para Aristóteles el ser en acto y ser en potencia, que puede afectar a cualquiera de las categorías (por ejemplo ser blanco en acto o en potencia).

La experiencia enseña que, además del modo de ser en acto, hay un modo de ser *en potencia:* esto es, aquel modo de ser que no es acto, pero es *capacidad real de estar en acto* y no mera posibilidad lógica. Quien negara la existencia de la potencialidad encerraría la realidad en un inmovilismo que excluye cualquier tipo de devenir: por ejemplo, el niño es un hombre adulto en potencia, y puede llegar a ser adulto en acto precisamente por el movimiento, paso de potencia a acto. La piedra, en cambio, no es potencia del hombre[21].

> «Es evidente que la potencia y el acto son diversos el uno del otro; aquellos razonamientos (de los megáricos), al contrario, reducen la potencia y el acto a la misma cosa e intentan destruir una diferencia que es importante. Cabe, por tanto, que una

19. No debe confundirse, sin embargo, estos modos de ser distintos de la sustancia, los accidentes, con el ser accidental, fortuito –κατὰ συμβεβηκός–, del que ARISTÓTELES habla en *Met.*, VI, 2-3. La denominación de accidentes a los modos de ser distintos de la sustancia no es propiamente aristotélica, sino más bien escolástica.

20. Cfr. *Met.*, VII, 1, 1028 a 20.

21. Cfr. *Met.*, IX, 3.

sustancia esté en potencia para ser y que, sin embargo, no exista, y también que una sustancia esté en potencia para no ser y que, sin embargo, exista. Lo mismo vale también para las demás categorías: puede darse que aquél que tiene capacidad de caminar no camine, y que quien no está caminando tenga la capacidad de caminar»[22].

Como se ha dicho, el ente en potencia y en acto no tiene un único significado, sino múltiple, en cuanto que se extienden a todas las categorías. Esto significa que un modo de ser en acto y en potencia corresponde a la sustancia, otro diverso a la cualidad, a la cantidad, etc. Son modos de ser que se apoyan en el ser mismo de las categorías: es decir, no existe ser en potencia y en acto fuera del marco de las categorías.

Con relación a la sustancia sensible, la materia es potencia, en el sentido de que es capacidad de asumir una forma: el bronce está en potencia de ser estatua, porque es capacidad efectiva de recibir la forma de estatua; la madera es potencia de los diversos objetos que con ella pueden hacerse, porque implica una concreta capacidad de asumir distintas formas. Por el contrario, la forma se constituye como acto o actuación de aquella capacidad. Para Aristóteles las cosas singulares del mundo sensible son compuestas de acto y potencia (forma y materia, sustancia y accidentes): no son realidades simples, sino «estructuras» o composiciones de principios simples[23].

Aristóteles insinuó también la distinción entre *acto primero* y *acto segundo*. El acto primero (entitativo) es la perfección estáticamente poseida, a la que le corresponde una potencia pasiva o capacidad de recibir una forma (así, en los vivientes compuestos, la materia es la potencia pasiva y la forma el acto primero). Por el contrario, el acto segundo (operativo) es dinámico, ordenado a la acción; le corresponde una potencia activa, por ejemplo, en cualquiera de las operaciones humanas se puede distinguir una potencia activa, la vista, la inteligencia, etc., y el acto segundo correspondiente, como ver o entender, que es la actualización de aquella potencia[24].

Para Aristóteles, acto significa perfección. El acto tiene absoluta prioridad y superioridad sobre la potencia:

a) La potencia se conoce precisamente como referencia al acto correspondiente (la potencia de correr, respecto al correr);

22. *Ibid.*, 1047 a 17.
23. Cfr. *Ibid.*, VIII y IX, 8.
24. Cfr. *Ibid.*, IX, 8, 1050 a 15 ss.

«Que el acto es anterior a la potencia en cuanto a la noción es evidente. De hecho la potencia (en el sentido primario del término) es aquello que tiene capacidad de pasar al acto: llamo, por ejemplo, constructor a quien tiene capacidad de construir, y vidente a quien tiene capacidad de ver, y visible a lo que puede ser visto. Y esto mismo se aplica a las demás cosas. De tal modo, la noción de acto necesariamente precede al concepto de potencia, y el conocimiento del acto precede al de la potencia»[25].

b) Además, todo paso de potencia a acto requiere antes algo ya en acto. Lo que es en potencia no puede llegar a ser en acto sino en virtud de algo que ya esté en acto (no puede nacer un árbol si no existe antes otro árbol). La potencia, en cuanto es pasividad, necesita siempre de algo anterior ya en acto;

«El acto, además, es anterior a la potencia en cuanto al tiempo en este sentido: si el ser en acto es considerado como específicamente idéntico a otro ser en potencia de la misma especie, es anterior a él; si por el contrario el ser en acto y en potencia son considerados en el mismo individuo, el ser en acto no es anterior. Pongo algunos ejemplos: de este hombre particular que ya existe en acto, y de este particular trigo y de este particular ojo que está viendo, en orden temporal es primero la materia, la semilla y la posibilidad de ver, que son hombre y grano y vidente en potencia y no todavía en acto. Pero a éstos, siempre en orden temporal, son anteriores otros seres ya en acto de los cuales han derivado: de hecho, el ser en acto procede siempre del ser en potencia por obra de otro ser ya en acto»[26].

c) Por otra parte, el acto tiene razón de fin y término de la potencia: cualquier potencia alcanza su fin y perfección sólo cuando llega al acto (la semilla, árbol en potencia, tiene como fin llegar a ser árbol; los animales tienen la vista para ver).

«Pero el acto es anterior también en cuanto a la sustancia: en primer lugar porque las cosas que en el orden de la generación son últimas, en el orden de la forma y la sustancia son primeras: por ejemplo, el adulto es antes que el niño y el hombre antes que el semen; uno posee ya la forma actuada, el otro no. En segundo lugar, es anterior porque todo lo que se genera procede hacia un principio, o sea hacia el fin: pues el fin constituye un principio y el devenir tiene lugar en función del fin. Y el fin es el acto y gracias a él se adquiere también la potencia. En efecto,

25. *Ibid.*, 1049 b 12.
26. *Ibid.*, 1049 b 17.

los animales no ven para poseer la vista, sino que poseen la vista para ver»[27].

El ser accidental y el ser como verdadero

Además de las categorías y del ser en acto y en potencia, Aristóteles señala otros dos significados del ser, ser accidental –contrario a ser *per se*– y el ser como verdadero, que sin embargo excluye de la consideración metafísica.

El ser accidental no es fácil definirlo. Aristóteles indica su naturaleza sirviéndose, como en otras ocasiones, de ejemplos:

> «Pues a lo que ni es siempre ni generalmente, a eso llamamos accidente. Por ejemplo, si en el verano se produce mal tiempo y frío, decimos que es accidental, pero no si hace bochorno y calor, porque esto se da siempre o generalmente, y aquello no. También es accidental que un hombre sea blanco, pues ni lo es siempre ni generalmente, pero que sea animal no es por accidente. Y que un arquitecto produzca la salud es accidental, porque lo natural no es que haga esto el arquitecto, sino el médico, y es accidental que sea médico el arquitecto»[28].

El ser accidental expresa por tanto lo que sucede, no lo que necesariamente se da. Del hombre se puede predicar que es blanco, pero sólo accidentalmente, es decir sin ningún nexo necesario entre el sujeto y el predicado. Es, pues, algo fortuito, algo que no es siempre ni la mayoría de las veces, pero, sin embargo, constituye un modo de ser real que se atribuye a un sujeto aquí y ahora.

La causa del ser accidental no puede ser el sujeto de quien se predica, su esencia, y en consecuencia no podrá ser deducido de la consideración del sujeto. Por lo tanto, el ser accidental no podrá ser estudiado ni por la metafísica ni por ninguna otra ciencia, ya que el objeto de la ciencia es mostrar, en la medida de lo posible, los atributos de las cosas en cuanto necesariamente proceden de ellas, de su esencia[29]. Lo accidental, por el contrario, es lo fortuito, lo contingente, algo que no permite ser encerrado en una definición ni ser razonado, debido a que *per se* no tiene antecedentes. Es un ser causado, sí, pero no cabe establecer sus causas, o a lo más sería posible hacerlo *a posteriori*, es decir, una

27. *Ibid.*, 1050 a 4.
28. *Ibid.*, VI, 2, 1026 b 31; cfr. *Ibid.*, V, 30.
29. Cfr. *Ibid.*, VI, 2, 1027 a 20.

vez producido el ser accidental podríamos intentar descubrir por qué se ha producido, y en última instancia llegaríamos, así piensa Aristóteles, a la causa material cuya indeterminación permite lo fortuito[30].

Por último, Aristóteles habla también del ser en cuanto verdadero (ser veritativo), y su opuesto, el no-ser en cuanto falso. El ser veritativo es puramente mental pero no por eso se identifica sin más con el ser lógico, es decir, con el modo de ser que las cosas tienen en el entendimiento. El ser veritativo añade una referencia a la realidad extramental, o sea, *es el ser de las cosas en el entendimiento, en cuanto poseen un refrendo real* (si no lo poseen, tenemos la falsedad).

> «Lo verdadero, en efecto, significa la afirmación de aquello que está realmente unido y la negación de lo que está realmente separado; lo falso es, al contrario, la contradicción de esta afirmación y de esta negación (...) Ciertamente, lo verdadero y lo falso no están en las cosas, como si lo bueno fuera verdadero y lo malo falso, sino en el pensamiento»[31].

Este modo de ser, por lo tanto, pertenece a la razón y su estudio compete no al metafísico, sino al lógico[32]. Esto no significa, sin embargo, que Aristóteles no admita la existencia de cosas verdaderas o falsas, sino que la verdad o falsedad no son el modo primario de ser, sino el reflejo en la razón de lo que las cosas son o no son en la realidad.

> «Pues tú no eres blanco porque nosotros pensemos verdaderamente que eres blanco, sino que, porque tú eres blanco, nosotros, los que lo afirmamos, nos ajustamos a la verdad»[33].

En definitiva, todos los modos de ser distintos de las categorías se apoyan en ellas: igual que la sustancia o cualquier otro de los predicamentos puede ser en acto o en potencia, podrá también ser *per se* o *per accidens*, verdadero o falso, ya que las categorías son los géneros supremos, los modos de ser a los que puede reconducirse toda la realidad[34].

30. Cfr. *Ibid.*, XI, 8, 1065 a 25; cfr. G. REALE, *Il concetto di filosofia prima...*, p. 159.
31. *Met.*, VI, 4, 1027 b 18.
32. Cfr. *Ibid.*, 1028 a 30.
33. *Ibid.*, IX, 10, 1051 b 6.
34. Sigue siendo válida para el estudio de los sentidos del ser en Aristóteles la obra de F. BRENTANO, *On the several senses of being in Aristotle*, Berkeley 1975 (trad. del original *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg 1862).

4. LAS CAUSAS

La doctrina aristotélica de las causas se encuentra dispersa en sus diversos tratados. Aparece la noción de causa en los *Analíticos Posteriores*, al definir la ciencia como conocimiento por las causas; pero donde más se detiene en su estudio es en el libro segundo de la *Física* y en la *Metafísica*.

El principio de causalidad es un punto firme del pensamiento aristotélico. Precisamente, una de las principales acusaciones que Aristóteles dirige a los filósofos anteriores, es el no haber determinado con claridad el por qué de las cosas. No basta refugiarse, como algunos hicieron, en el azar y casualidad, ni tampoco son suficientes las explicaciones mitológicas. Para Aristóteles, todo lo que sucede tiene una causa que explique su origen, su fin y su modo peculiar de producirse: «todo lo que llega a ser, es por una causa»[35].

Aristóteles distingue cuatro especies de causa. Tres de ellas siguen al acto (formal-eficiente-final), una a la potencia (material). Como toda la teoría de las causas es desarrollada por Aristóteles bajo el punto de vista del ser, se entiende que la división aristotélica radical de las causas sea ésta que sigue al acto y la potencia y no la tradicional partición entre causas intrínsecas (material-formal) y extrínsecas (eficiente y final) divulgada, sobre todo, por la escolástica.

Brevemente, se pueden definir cada una de las causas del siguiente modo:

a) *causa material:* aquello a partir de lo cual una cosa es producida, como su constitutivo intrínseco (por ejemplo, la madera para una estatua de madera);

b) *causa formal:* es la forma o esencia de las cosas, lo que hace que una cosa sea lo que es (una determinada estructuración interna hace que una estatua sea como efectivamente es);

c) *causa eficiente:* es un ente en acto del que proviene el devenir (el escultor que talla la estatua);

d) *causa final:* aquello en cuya dirección se realiza el cambio, y que constituye la perfección del ente (en el caso de la estatua, el fin que tiene). Aristóteles considera la causa final como la más importante y de la que dependen, en última instancia, todas las demás.

35. *Ibid.*, VII, 8, 1033 a 33.

«Se llama causa, en primer sentido, la materia de la que son hechas las cosas: por ejemplo, el bronce es causa de la estatua, la plata de la copa, y también los géneros de estas cosas. En otro sentido, causa significa la forma y el modelo, o sea la noción de la esencia y sus géneros: por ejemplo, en la octava la causa formal es la relación de dos a uno, y, en general, el número. Y causa en este sentido son también las partes que entran en la noción de la esencia. Además, causa significa el principio primero del movimiento o del reposo; por ejemplo, es causa quien ha tomado una decisión, el padre es causa del hijo y, en general, quien hace es causa de lo que es hecho y aquello que es capaz de producir el cambio es causa de lo que lo sufre. Además, la causa significa el fin, es decir, aquello para lo que algo se hace: por ejemplo, el fin de pasear es la salud»[36].

36. *Ibid.*, V, 2, 1013 a 24.

CAPÍTULO V

LA CAUSA PRIMERA

La metafísica ocupándose del ente en cuanto ente y sus causas debe tratar también de Dios, principio causal de los entes. El motivo es obvio para Aristóteles, porque se trata de dar la explicación última del universo.

Desarrolla este tema en el libro octavo de la *Física* y en el doce de la *Metafísica* bajo dos aspectos distintos pero relacionados entre sí. El núcleo de la argumentación aristotélica consiste en reconocer que los entes en potencia requieren como fundamento un Acto Puro, al que llama Dios. Si la conclusión de la *Física* es la existencia y naturaleza de un Primer Motor, la de la *Metafísica* es la del Acto Puro.

1. La existencia de Dios

La prueba de la Física

Aristóteles demuestra en la *Física* la necesidad de que exista un *Primer Motor Inmóvil* que cause el movimiento de todo el universo. La argumentación tiene como primer fundamento el principio de causalidad, que aplicado al movimiento puede formularse así: «todo lo que está en movimiento, es movido por otro»[1]. Partiendo de esta evidencia, Aristóteles asciende rigurosamente hasta probar la existencia del Primer Motor Inmóvil: si todo lo que está en movimiento es movido por otro, este otro, si a su

1. *Fís.*, VII, 1, 241 b 24.

vez está en movimiento, es movido por un tercero. Pero para explicar cualquier movimiento, es necesario llegar a un principio no movido ulteriormente. Sería absurdo pensar que se pueda ascender de motores movidos en motores movidos, hasta el infinito, ya que el proceso al infinito no explicaría nada. Si esto es así, no sólo debe haber motores causantes de los movimientos particulares pero movidos a su vez, sino que debe haber un Principio absolutamente inmóvil y primero, que cause el movimiento de todo el universo. Sin él, nada se movería[2].

Además de ser inmóvil, el Primer Motor es *eterno*, pues si comenzase a ser necesitaría una causa. Por otra parte, la eternidad del movimiento del universo según Aristóteles pone de manifiesto también la eternidad del Primer Motor[3].

De estas dos características se desprende la tercera: su naturaleza de *Acto puro*, ya que no puede tener potencia alguna. Aristóteles trata de ello en la *Metafísica*.

La prueba de la Metafísica

Si la *Física* parte del movimiento, la *Metafísica* parte de la sustancia. Aristóteles, después de señalar las características propias de la sustancia, se pregunta qué clases de sustancias existen: si sólo las sensibles, como pensaban los antiguos presocráticos, o también algunas suprasensibles, aunque no en el sentido platónico. La existencia de sustancias sensibles para Aristóteles es una evidencia que no necesita ser demostrada; no ocurre lo mismo con las sustancias suprasensibles, de cuya demostración se ocupa el libro doce de la *Metafísica*.

Aristóteles afirma que si todas las sustancias fueran sensibles, corruptibles, nada existiría. En efecto, lo corruptible alguna vez no fue y, además, nada se mueve de la potencia al acto sino por un ser en acto. Por lo tanto, el principio que explica las series de generaciones de los entes corruptibles no puede ser un ente corruptible, sino que ha de ser un ente incorruptible, que no tenga potencia, sino que sea sólo acto, pues si fuera potencial, para llegar

2. Cfr. *Ibid.*, VIII, 5.

3. Cfr. *Ibid.*, 6. La eternidad del movimiento no influye en la demostración de la existencia de un Primer Motor, sino sólo en su naturaleza eterna. Las dificultades de esta demostración física del Primer Motor son numerosas y en parte quedan sin responder; entre otras, señalamos las dos que nos parecen centrales: la cuestión de la trascendencia o no del Primer Motor y su relación con el mundo, es decir, el modo como ejerce su causalidad. Sobre el tema, cfr. C. NATALI, *Cosmo e divinità*, L'Aquila 1974.

al acto debería ser causado a su vez por otro ser en acto, y así indefinidamente. Esta demostración se sitúa en el contexto de un universo eterno, sin principio ni fin, que se mueve continuamente. El movimiento cíclico de los astros y las generaciones terrestres tiene por causa un acto trascendente a los entes corruptibles, un ser eterno e inmortal, el Acto Puro o Dios[4].

Ya hemos visto cómo, en la *Física*, Aristóteles se remonta desde el movimiento a un Primer Motor inmóvil y eterno. En la *Metafísica* lo considera como *Acto Puro*, sin mezcla de potencialidad, ya que si tuviera potencia debería haber una causa previa que le hiciera pasar al acto. Hay que notar que por *movimiento* Aristóteles no entiende sólo los traslados locales, sino todas las generaciones y corrupciones, cualquier mutación ontológica.

En conclusión, ya que hay un mundo en movimiento, es necesario que exista un Primer Principio que lo produzca, y es necesario que tal Principio sea: a) *sempiterno*, porque el movimiento causado también lo es; además en el caso contrario no sería Acto Puro; b) *inmóvil*, pues la Causa primera de lo móvil no puede estar sujeta a mutación; y c) *Acto Puro*, ya que si tuviera potencia no podría ser la Primera Causa.

Este es el Acto Puro, o Dios, la sustancia suprasensible que buscaba Aristóteles.

Pero, ¿de qué modo puede mover el Primer Motor permaneciendo absolutamente inmóvil? En el ámbito de las cosas que conocemos, ¿hay algo capaz de mover sin moverse a sí mismo? Aristóteles responde señalando como ejemplos el objeto del deseo y de la inteligencia. El objeto del apetito es lo bello y lo bueno, que atraen el apetito sin moverse ellos mismos; el inteligible mueve a la inteligencia, sin moverse a sí mismo. De este tipo es también la causalidad ejercida por el Acto Puro, que mueve como el objeto del amor atrae al amante[5].

El Primer Motor de Aristóteles, su teología, se inserta perfectamente en su búsqueda de la ciencia de las causas primeras del ser y constituye su momento culminante al alcanzar la primera causa motriz. El Primer Motor, la sustancia inmóvil, es la primera de todas las sustancias, aquella sin la cual todas las demás no podrían ser. Es causa eficiente y también final, en el sentido de ser aquello hacia lo que todo movimiento tiende.

4. Cfr. *Met.*, XII, 6, 1071 b 12.
5. Cfr. *Ibid.*, 7.

2. NATURALEZA DEL ACTO PURO

Según Aristóteles, este principio del que «dependen el cielo y la naturaleza», es también Vida. Además, es el tipo de vida más excelente y perfecta, que a los hombres sólo les es concedida por breve tiempo: la vida del entendimiento, actividad contemplativa. El objeto de esa contemplación es también lo más excelente, que no puede ser sino Dios mismo. Dios es entendimiento que se entiende a sí mismo, entender de su propio entender.

> «De tal Principio, pues, dependen el cielo y la naturaleza. Y su modo de vivir es el más excelente: es aquel modo de vivir que a nosotros nos es concedido sólo por breve tiempo. Y en aquel estado El está siempre. A nosotros eso es imposible, pero para El no es imposible, pues el acto de su vivir es placer (...) Si, por tanto, en esa feliz condición en la que nos encontramos nosotros de vez en cuando se encuentra Dios permanentemente, es maravilloso; y si El se encuentra en una condición superior, es todavía más maravilloso. Y en esa condición El se encuentra efectivamente. Y El es también vida, porque la actividad de la inteligencia es vida, y El es aquella actividad. Y su actividad, que subsiste de por sí, es vida óptima y eterna. Decimos, en efecto, que Dios es viviente, eterno y óptimo; así que a Dios pertenece una vida permanentemente continua y eterna: esto es, pues, Dios»[6].

Dios, para Aristóteles, es acto puro carente de potencialidad. Por tanto, no tiene materia, ni extensión: «no puede tener algún tamaño», sino que debe ser «sin partes e indivisible», y también «impasible e inalterable»[7].

3. UNIDAD Y MULTIPLICIDAD DE LO DIVINO

Sin embargo, Aristóteles consideró que Dios por sí solo no bastaría para explicar el movimiento de todas las esferas celestes. Dios mueve directamente el primer móvil –el cielo de las estrellas fijas–, pero entre esta esfera y la tierra él supone otras muchas esferas concéntricas, cada una de ellas de menor tamaño que la anterior y contenidas una en otra. ¿Quién mueve cada una de estas esferas?

6. *Ibid.*, 1072 b 13.
7. Cfr. *Ibid.*, 1073 a 5.

Las respuestas podrían ser dos: o son movidas por el movimiento que deriva del primer cielo, que se transmitiría mecánicamente de una esfera a otra, o bien son movidas por otras sustancias suprasensibles, inmóviles y eternas, que mueven de modo análogo al Primer Motor.

La segunda solución es la que asume Aristóteles, pues la primera no podía cuadrar con una concepción que admitiera la diversidad –no uniformidad– de los varios movimientos de las esferas. Para explicar esa heterogeneidad de movimientos, Aristóteles se ve obligado a multiplicar los motores inmóviles, que consideró como sustancias inteligentes, capaces de mover de modo análogo a Dios, esto es, como causas finales relativas a las diversas esferas. No es claro si estos intelectos serían instrumentos trascendentes a sus esferas correspondientes.

En base a la astronomía de su tiempo y efectuando las correcciones que consideró oportunas, Aristóteles fijó en 55 el número de las esferas celestes, admitiendo por tanto, otros tantos motores intelectuales que produjeran los movimientos correspondientes. Dios o el Primer Motor mueve sólo la primera esfera, e indirectamente mueve las demás[8].

A pesar de esta multiplicidad de inteligencias, Aristóteles afirma en la *Metafísica* que las cosas no admiten ser gobernadas por una multiplicidad de principios, sino que han de serlo por uno solo. Es claro que Aristóteles concibe las inteligencias como distintas del Acto Puro. Por tanto, el Estagirita admite en el fondo la unidad de Dios como Suprema causa.

> «(...) y admiten muchos principios; pero las cosas no quieren ser mal gobernadas: 'el gobierno de muchos no es bueno, uno sólo debe ejercer el mando'»[9].

4. DIOS Y EL MUNDO

Según Aristóteles Dios se contempla a sí mismo. Pero, ¿conoce también el mundo y los hombres que están en él?

Aristóteles no da una respuesta clara al problema, y parecería tender a la negativa. Es claro que Dios, conociéndose a sí mismo, debería saber que es el Principio primero del mundo, y también que mueve el universo entero como objeto de amor y atracción[10].

8. Cfr. *Ibid.*, 8.
9. *Ibid.*, 10, 1076 a 3.
10. Cfr. *Ibid.*, 9.

Sin embargo, los individuos en cuanto tales, con sus limitaciones, deficiencias y pobreza, parece que no serían conocidos por Dios. Aunque Aristóteles calla sobre este punto, muchos de sus intérpretes opinaron que un conocimiento de individuos corruptibles sería inadmisible en el cuadro del pensamiento aristotélico estricto. Eso lleva consigo que la providencia divina no descendería hasta los casos particulares.

No obstante, se ha de notar que Platón defiende, en *Las Leyes*, que la providencia divina llega hasta las acciones particulares de los hombres, y Aristóteles en algunos pasajes de sus éticas –a través del carácter divino del intelecto humano– parece afirmar lo mismo:

> «Esto es precisamente lo que estamos investigando: cuál es el punto de origen de las mociones del alma. La respuesta es, pues, evidente: igual que en el universo, también aquí todo es movido por Dios, ya que, de alguna manera lo divino en nosotros es la causa de nuestras mociones»[11].

Intentar precisar más la naturaleza del Dios aristotélico y su relación con los hombres sería aventurado, pues el mismo Aristóteles dejó la cuestión abierta.

Como puntos claros de su teología se pueden señalar: la naturaleza personal del Primer Motor, capaz de entender y querer; un Dios que se conoce sólo a sí mismo, pero no por ello debe ignorar el mundo, pues para Aristóteles el conocimiento de la causa es también conocimiento de lo causado. Pero el Dios de Aristóteles no es la única causa; ciertamente es la causa motriz universal y es también causa final, sin embargo junto a Él coexisten otras causas independientes y necesarias para explicar el mundo: la causa material y formal.

11. *Etica Eudemia*, VIII, 2, 1248 a 25; cfr. *Gran Etica*, II, 8 y 15.

CAPÍTULO VI

LOS VIVIENTES Y EL HOMBRE

Todos los entes naturales son móviles, los diversos tipos de movimiento dan lugar, según Aristóteles, a la distinción de dos grandes órdenes de seres: los entes inanimados y los seres vivos, que no se mueven como los anteriores por impulsos externos, sino que al contrario, se mueven a sí mismos en orden a su propio bien natural. En la cima de los seres vivos está el hombre. Para Aristóteles, el estudio del hombre en cuanto ser sensible es un capítulo de la ciencia natural y en este marco hay que situar su tratado *El alma*. Otras obras que completan el estudio de este tema son: *Sobre la sensación y el sentido* y *La memoria y la reminiscencia*.

1. La vida y el alma

La distinción aristotélica entre seres vivos e inanimados, caracterizada por el movimiento, responde a su concepción de la vida. Para Aristóteles, la vida es, sobre todo, automovimiento, capacidad de moverse y obrar por sí mismo en diversos grados. El principio de la vida es el alma, de modo que es lo mismo decir seres vivos que animados.

Para explicar qué es el alma, Aristóteles recurre a su concepción hilemórfica de la realidad. Todas las cosas están compuestas de materia y forma, y la materia es potencia, mientras que la forma es acto. Esto vale también para los seres vivos. Ahora bien, observa Aristóteles, los cuerpos vivientes tienen vida no en tanto que cuerpos. Su corporalidad es como el sustrato material y potencial del que el alma es la forma y el acto. El alma, por

consiguiente, en cuanto forma, es acto perfecto, y *es acto de un cuerpo susceptible de recibir la vida (cuerpo orgánico).*

> «En consecuencia, todo cuerpo natural dotado de vida será sustancia, y lo será precisamente en el sentido de sustancia compuesta. Pero ya que se trata precisamente de un cuerpo de una determinada especie, esto es que tiene vida, el alma no es el cuerpo, ya que el cuerpo no es una de las determinaciones de un sujeto, sino más bien el cuerpo es sujeto y materia. Necesariamente pues, el alma es sustancia, en el sentido que es forma de un cuerpo natural que tiene la vida en potencia. Ahora, tal sustancia es acto, y por tanto el alma es acto del cuerpo que se ha dicho (...) el alma es el acto primero de un cuerpo natural que tiene la vida en potencia»[1].

Otra de sus definiciones, aunque aplicable más bien al alma humana, es la siguiente: *alma es «aquello por lo que vivimos, sentimos y entendemos»*[2]; es decir, *el alma es el principio vital mismo*, y es –en cuanto forma sustancial– raíz de todas las operaciones vitales del viviente.

Al definir de este modo el alma, Aristóteles se sitúa en una posición intermedia entre los presocráticos, que identificaban el alma con algún principio físico, y Platón, quien la concebía como contrapuesta al cuerpo, como su motor pero no como su real principio sustancial. Para Aristóteles, el alma es algo intrínsecamente unido al cuerpo, siendo su principio formal; no se trata de una sustancia, sino de una forma o acto del cuerpo. De este modo salva el Estagirita la unidad del ser vivo.

Analizando las funciones de los vivientes, los fenómenos de la vida, Aristóteles comprueba ciertas operaciones constantes y netamente diferenciadas, de modo que el alma, principio de la vida, debe tener capacidad de causar tales operaciones.

Las funciones fundamentales de la vida son para Aristóteles[3]:

a) de carácter *vegetativo*, como la reproducción, la nutrición y el crecimiento;

b) de carácter *sensitivo* y motriz, como las sensaciones, las pasiones y el movimiento;

c) de carácter *intelectivo*, como el conocimiento, la deliberación y la elección.

De este modo, Aristóteles introduce la distinción entre *alma vegetativa, sensitiva* e *intelectiva*, distinción que no significa

1. *El alma*, II, 1, 412 a 15.
2. *Ibid.*, 3, 414 a 13.
3. Cfr. *Ibid.*, 2, 413 a 22.

división tripartita al modo platónico, sino sólo diferenciación de funciones. *El alma para Aristóteles es única en cada viviente, aunque tenga diversas funciones:* las plantas poseen sólo alma vegetativa; los animales, sensitiva, que incluye en sí las funciones del alma vegetativa; los hombres tienen alma racional, que supone las dos inferiores.

> «El caso de las figuras es semejante al del alma, ya que siempre en el término sucesivo está contenido en potencia el término antecedente, y esto vale tanto para las figuras como para los seres animados. Por ejemplo, en el cuadrilátero está contenido el triángulo, y en la facultad sensitiva aquella nutritiva»[4].

2. LA VIDA SENSITIVA

Los animales se distinguen de los vegetales sobre todo por la facultad del *conocimiento sensitivo*, y, consiguientemente, por el *apetito sensitivo* y la *potencia locomotiva*. De ahí que Aristóteles se esfuerce por explicar *qué es conocer;* para ello recurre a la doctrina del acto y la potencia, traducida ahora en términos de actividad y pasividad: *conocer es poseer las formas de los demás seres naturales, separándolas de su materia;* por consiguiente, la forma conocida adquiere en el cognoscente un nuevo *status* ontológico: no es posesión *natural* de la forma (como el árbol físico tiene la forma sustancial de árbol), sino posesión *intencional* e *inmaterial* en algún grado (así es como el cognoscente tiene en su mente la forma *árbol*).

Esta explicación Aristóteles la reconduce a una cierta *asimilación*, análoga a la asimilación vital: esto es, el cognoscente se posesiona de una forma, la hace suya, se asimila a ella o en cierto modo se «transforma» en ella. Así, la forma *árbol* en la mente es, en cierto sentido, la misma mente que –a manera de una sustancia moldeable– se ha dejado «formar» por el objeto conocido, pero no de un modo físico, sino intencional e inmaterial[5].

La tesis de la asimilación intencional es válida para explicar el fenómeno de la *sensación*. Esta es un acto que presupone un objeto sensible en potencia y un sujeto cognoscente también en potencia, y puede ser definida como el acto común del

4. *Ibid.*, 3, 414 b 28.
5. Cfr. *Ibid.*, 5, 418 a 3.

sensible (objeto) y del que siente (sujeto). Aristóteles explica esta coincidencia de sentir y ser sentido mediante un ejemplo: el sonido y la audición. Quien tiene capacidad, potencia de oír, no siempre oye; y lo que suena no por eso es oído en acto, a menos que alguien lo esté escuchando. Por tanto, el *ser audible en acto* coincide con el oír en acto, y más en general, el sensible en acto es el que siente en acto[6]. Esto es, la sensación es un proceso asimilativo en el que el sujeto que siente se posesiona de una forma sensible (color, sabor, etc.) que queda impresa en la potencia sensible, actualizándola, a la manera como la cera es marcada por un objeto externo que se imprima en ella.

> «Desde un punto de vista general, respecto a toda sensación, se debe afirmar que el sentido es aquello que tiene capacidad de asumir las formas sensibles sin la materia, como la cera respecto a la marca del anillo sin el hierro o el oro: recibe la marca del oro o del bronce, pero no en cuanto es oro o bronce. Análogamente el sentido respecto a cada sensible, sufre la acción de aquello que tiene color, o sabor o sonido, pero no en cuanto se trata de cada uno de estos objetos, sino en cuanto el objeto posee una determinada cualidad y en virtud de la forma»[7].

Aristóteles pasa ahora al estudio de los sentidos en particular, distinguiendo dos grandes grupos: *los sentidos externos*, que requieren la presencia actual del objeto sensible y son: la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto, y *los sentidos internos*. Respecto a los sentidos externos, los objetos pueden ser de dos clases: 1.º *sensibles per se* o propios, que son las cualidades alterantes que constituyen el objeto propio y exclusivo de cada sentido externo (por ejemplo el *sonido* sólo se *oye);* y 2.º *sensibles comunes* que pueden ser captados por varios sentidos externos. Este es el caso de los aspectos cuantitativos del objeto sensible, que son objeto de la vista, el tacto, etc.: dimensiones, figuras, movimientos, etc. (así por ejemplo, la figura es captada por la vista y el tacto)[8].

El otro grupo lo constituyen los *sentidos internos*. Estos sentidos se actualizan a partir de las inmutaciones de la sensibilidad exterior y son más perfectos porque integran, estabilizan y enriquecen en cierto modo los datos parciales provenientes de cada uno de los sentidos externos. Para Aristóteles los sentidos internos son dos: el sentido común y la memoria. A

6. Cfr. *Ibid.*, III, 2, 425 b 26.
7. *Ibid.*, II, 12, 424 a 17.
8. Cfr. *Ibid.*, II, 6-11 y *Sobre la sensación y el sentido*, passim.

estos dos habría que añadir la función imaginativa o fantástica, que Aristóteles describe minuciosamente pero que no llega a determinar con claridad si es o no una potencia distinta del sentido común.

Para Aristóteles, el *sentido común* no significa el buen sentido o la capacidad de discernir lo verdadero y lo falso, como suele entenderse en el lenguaje corriente, sino que se trata de un sentido interno que realiza dos funciones: 1.ª captar que es el propio sentido el que siente (por ejemplo, mi ojo ha visto); 2.ª discernir los objetos de los diversos sentidos, así por ejemplo, lo blanco, objeto de la vista; lo amargo, objeto del gusto. De este modo, el sentido común viene a ser el sentido interno que unifica los 5 sentidos externos y permite la captación unitaria de un objeto sensible[9].

Los animales más perfectos poseen la *imaginación* o fantasía, que tiene por misión representar y conservar las impresiones sensibles y reproducirlas cuando el objeto está ausente. Esta imaginación es concebida por Aristóteles –como ya se ha dicho– como una *función* del sentido común y no como una potencia independiente.

La *memoria* es la facultad de conservar las imágenes sensibles reconociendo en ellas su carácter pretérito[10]. No se debe confundir esta memoria sensitiva con la memoria intelectual, que no es una potencia *a se*, sino más bien una función –la de conservar especies inteligibles– propia del entendimiento posible.

Acerca del cuarto sentido interno, la estimativa o cogitativa, nada dice, explícitamente al menos, Aristóteles. En las páginas del libro II de los *Analíticos Posteriores* donde describe el proceso de inducción y el concepto de experiencia sensible, muchos autores han pretendido encontrar un tratamiento aristotélico de la cogitativa.

Estrechamente ligados al conocimiento sensible están los *apetitos*: «Si hay facultad sensitiva, también habrá facultad apetitiva»[11]. Cuando el sentido aprehende algo como agradable, surge la inclinación natural o tendencia del individuo a poseerlo, o a rechazarlo, si lo considera desagradable. Estos dos movimientos –amor y odio sensitivos– pertenecen a un mismo tipo de apetito posteriormente denominado *concupiscible*. Si el objeto que se desea alcanzar se presenta como difícil y arduo, la tendencia a adquirirlo se denomina impulso o apetito *irascible*, como lo designaron los filósofos posteriores.

9. Cfr. *El alma*, III, 1 y 2.
10. Cfr. *Ibid.*, 3, y *La memoria y la reminiscencia*, 1.
11. *El alma*, II, 3, 414 b 1.

La conducta de los seres vivos deriva de los apetitos: «el motor es un principio *único:* la facultad apetitiva»[12]. El apetito es puesto en movimiento por el objeto deseado, que el animal capta mediante la sensación o, al menos, por la representación sensible. En su doctrina del apetito Aristóteles explica la afectividad animal, que es como el motor intrínseco de la conducta animal, siempre en dependencia del conocer sensible. Los actos concretos de los apetitos concupiscible e irascible son denominados *pasiones* por Aristóteles (por ejemplo, gozo, dolor, ira, esperanza, miedo, etc.)[13].

3. La vida intelectiva

En el grado superior de la vida se encuentra el hombre, cuya forma sustancial es el alma intelectiva.

Así como la sensibilidad no puede reducirse a la vida vegetativa, pues contiene algo más que no puede explicarse sino introduciendo el principio ulterior del alma sensitiva, del mismo modo el intelecto y las operaciones propias de la vida intelectiva son irreductibles a la sensibilidad y a la vida sensitiva, ya que pertenecen a un orden superior que requiere un principio más alto: el alma intelectiva.

El acto intelectivo, dice Aristóteles, es análogo al acto perceptivo, en cuanto es un recibir o asimilar las formas inteligibles, al igual que aquél era asimilar las formas sensibles; sin embargo, difiere profundamente de la facultad perceptiva, pues el intelecto no está «mezclado» con el cuerpo, es decir, es intrínsecamente independiente del cuerpo.

En el libro tercero de *El alma, Aristóteles caracteriza al intelecto como la facultad capaz de captar las formas inteligibles de las cosas*, haciéndose semejante a ellas. El intelecto, en cuanto puede recibir la forma inteligible de todos los objetos sensibles, debe ser distinto de todos ellos, no pudiendo ser de naturaleza semejante a la de ningún objeto físico: su naturaleza será precisamente estar en potencia respecto a todas las cosas, siendo en acto distinto de todas ellas. El intelecto no puede ser, por lo tanto, corpóreo; a diferencia de lo que ocurre con los órganos sensibles, que por ser corpóreos no pueden captar los sensibles sino dentro de ciertos límites, el intelecto, precisamente por su

12. *Ibid.*, III, 10, 433 a 19.
13. Cfr. *Ibid.*, 9-10.

incorporeidad, puede conocer todas las realidades en su universalidad y necesidad[14].

Aristóteles explica el conocer intelectivo en función de las categorías de acto y potencia. La inteligencia es, de por sí, capacidad y potencia de aprehender las formas inteligibles; esas formas están contenidas en potencia en las sensaciones y en las imágenes de la fantasía. Por eso se necesita un principio activo que traduzca en acto esa potencialidad, de modo que la forma contenida en las imágenes se haga inteligible para poder ser entendida, y así el intelecto se actualice, captando en acto esas formas. De este modo surge la distinción aristotélica, fuente de innumerables problemas en la antigüedad y en el medioevo, entre el *intelecto agente* y el *intelecto paciente* (o posible): el primero pone en acto todos los inteligibles, y el segundo se hace en acto por asimilación intencional, todas esas realidades preparadas por el intelecto agente.

> «Por un lado hay –en el alma– un intelecto que tiene la potencialidad *de ser* todos los objetos (intelecto posible); por otro, el intelecto que todo lo produce (intelecto agente), como si fuera semejante a la luz, pues en un cierto aspecto la luz hace en acto los colores que están en potencia»[15].

En este capítulo Aristóteles sostiene dos afirmaciones. En primer lugar, la comparación con la luz sirve para diferenciar los dos intelectos netamente: así como los colores no serían visibles y la vista no podría verlos si no hubiese luz, así las formas inteligibles que están contenidas en las imágenes sensibles permanecerían allí en su estado potencial, y el intelecto en potencia no podría a su vez captarlas en acto, si no hubiese como una luz inteligible que permitiera al intelecto extraer el inteligible y a éste el ser visto en acto.

La otra afirmación es que tal intelecto en acto (agente) *está* en el alma. Carecen de fundamento las interpretaciones de los antiguos comentadores, según las cuales el intelecto agente sería Dios (o, al menos, un Intelecto separado). Esta interpretación de un Intelecto agente único y común para todos los hombres procede de Alejandro de Afrodisia. De él se transmitirá al aristotelismo árabe –Alfarabi, Averroes, etc.– y llegará por esta vía a la filosofía medieval[16].

14. Cfr. *Ibid.*, III, 4, 429 a 12.
15. *Ibid.*, 5, 430 a 10.
16. Cfr. M. GRABMANN, *Interpretazioni medioevali del* νοῦς ποιητικός, Padova 1965.

La unidad del intelecto y su inmortalidad

Aristóteles afirma que «el intelecto viene de fuera y sólo él es divino»[17], mientras las facultades inferiores del alma están en potencia ya en la facultad generativa. El «venir de fuera» del intelecto parece indicar como mínimo su trascendencia, en el sentido de diferencia de naturaleza respecto del cuerpo: significaría así la afirmación de la dimensión suprasensible y espiritual que hay en nosotros[18].

Aunque el intelecto agente no sea Dios, refleja sin embargo los caracteres de «lo divino», sobre todo su absoluta impasibilidad:

> «El intelecto en sí mismo es impasible. El meditar, el amar o el odiar no son afecciones suyas, sino del sujeto que tiene el intelecto, en cuanto lo posee. Por esto, si este sujeto perece, el intelecto no recuerda y no ama; ya que cuanto ha perecido no era suyo, sino del compuesto»[19].

Este texto de Aristóteles sugiere la supervivencia del alma intelectiva después de la muerte, sin embargo, hace problemática la supervivencia personal del individuo, pues el alma después de la muerte no puede llevarse al más allá ningún recuerdo de la vida en esta tierra[20].

Afirmando este carácter divino del intelecto agente y su inmortalidad –«separado (del cuerpo), es sólo aquello que es inmortal y eterno»[21]–, y señalando su espiritualidad, Aristóteles deja sin resolver los problemas que de ello se deducen: ¿Tal intelecto es individual? ¿Qué significa que es «divino»? ¿Cómo puede «venir de fuera»? ¿Qué relación tiene con nuestra personalidad y con nuestro comportamiento moral? ¿Tiene un destino escatológico? Son interrogantes a los que Aristóteles responde sólo parcialmente en algunos pasos de sus éticas.

Lo único que se puede concluir es que Aristóteles no llegó a unir en una sola noción la función del alma, que esencialmente es forma de un cuerpo organizado, con la del entendimiento *(noús)* que es puramente impasible en cuanto intelecto en acto o luz de entender. Por este motivo, los primeros autores cristianos no adoptaron la antropología aristotélica, prefiriendo la doctrina

17. *La generación de los animales*, II, 3, 736 b 27.
18. Cfr. G. REALE, *Storia...*, II, p. 338.
19. *El alma*, I, 4, 408 b 25.
20. Cfr. I. DÜRING, *o.c.*, p. 655.
21. *El alma*, III, 5, 430 a 23.

platónica que aseguraba con mayor firmeza la inmortalidad del alma.

Por otra parte Aristóteles dedica poco espacio en su estudio sobre el alma a la voluntad[22]. De la voluntad hablará, como veremos, en la *Etica a Nicómaco* cuando intenta señalar la responsabilidad moral del individuo.

22. En el tratado sobre *El alma* Aristóteles se limita a señalar la naturaleza de la voluntad como apetito racional (II, 3, 414 b 2; III, 9, 432 b 5; III, 10, 433 a 23); la facultad apetitiva del alma es única, pero se diversifica numéricamente en voluntad, impulso y deseo (βούλησις, θυμός, ἐπιθυμία), que constituyen los tres niveles en que el apetito puede moverse según vaya o no acompañado por la razón (Cfr. G. MOVIA, *Aristotele. L'Anima*, Napoli 1979, p. 401).

CAPÍTULO VII

LA ETICA

Aristóteles ha dejado tres tratados de Etica, la *Etica a Eudemo* de Rodas, otro dedicado a su hijo, *Etica a Nicómaco*, obra maestra distribuida en diez libros, que es la que ahora merecerá nuestro interés, y la *Gran Etica*[1].

El análisis del obrar humano que Aristóteles elabora en sus Eticas se fundamenta en los hechos de experiencia, los cuales le permiten un estudio psicológico de la conducta humana[2].

1. El bien y el fin del hombre

La pregunta fundamental que domina la ética aristotélica es ¿qué cosa es el bien? Puesto que todo movimiento tiene un fin, la conducta humana también lo tiene y éste es el bien.

> «Toda acción y elección, parecen tender a algún bien; por esto se ha dicho con razón que el bien es aquello a que todas las cosas tienden»[3].

En efecto, el hombre no actúa si no concibe el objeto como bueno, y aun puede considerarse que hay bienes que se quieren

1. Ya hicimos referencia al hablar de las obras aristotélicas a la autenticidad de la *Gran Etica*, considerada por una parte de la crítica como obra de un aristotélico posterior.

2. El mismo Aristóteles señala, sobre todo en *Etica a Nicómaco*, I, 3, el carácter práctico de esta ciencia y las consecuencias metodológicas que de ello se derivan. Cfr. también sobre este punto E. Berti, *Profilo di Aristotele*, Roma 1979, pp. 239 ss.

3. *Et. Nic.*, I, 1, 1094 a 1.

sólo porque son útiles con respecto a otros, que son los que realmente se prefieren; de ahí la clasificación entre bienes particulares y el bien supremo que se quiere en si mismo, el fin último[4].

Pero ¿qué es el bien? Cada ente tiene un bien propio, que es su fin o bien último, en virtud del cual se hace todo lo demás. Para Aristóteles ese bien propio está en la línea de las operaciones específicas de cada naturaleza, como para un animal sería ver, oír, etc. y, para el hombre, entender. «La ética de Aristóteles está completamente dominada por su filosofía del *telos; telos* en él significa que todo aspira a su cumplimiento; ni fin ni término dan completamente el sentido de esta palabra, porque *telos* incluye también el proceso mediante el cual una cosa alcanza su forma perfecta. Todo lo que es por naturaleza, tiene un principio del movimiento y del reposo en sí mismo y no en otro. Cada cosa se desarrolla en dirección a un punto culminante. Este concepto, transferido al alma humana, significa que su actividad tiene un grado más alto, y que ese grado es su *telos*»[5].

El verdadero bien último del hombre debe ser perfecto, suficiente y absolutamente preferido a lo demás, y lo que es más importante, debe ser individual y no será posible quitárselo al poseedor, y por eso traerá la felicidad. Deberá, pues, consistir en un tipo de actividad que reúna estas condiciones[6].

Normalmente, suelen considerarse tres clases de bienes o fines de la conducta humana: el placer, el honor o la fama, y la contemplación. ¿Cuál de ellos es el *bien propio del hombre?* Lo que distingue al hombre de los animales es el entendimiento; luego, hay que excluir el placer, consecuencia de la posesión de lo sensible y común con los animales. Tampoco lo es el honor o la fama, porque no reside tanto en la persona honrada, como en aquellos que «honran», esto es, se trata de un bien externo. Sólo reúne las condiciones de bien supremo para el hombre la contemplación intelectiva, y a este tema consagra Aristóteles todo el libro X de su *Etica a Nicómaco.*

Aristóteles precisa que los hombres conciben la felicidad como una actividad. ¿Qué se debe hacer para ser feliz?, se preguntan todos. En la *Etica a Eudemo* se encuentra la definición, muchas veces repetida en la de Nicómaco, de que la felicidad es

4. Cfr. *Ibid.*, I, 2.
5. I. DÜRING, *o.c.*, pp. 491-2.
6. Cfr. *Et. Nic.*, I, 6.

lo «mejor en el orden de la operación»[7]. Y en otro lugar: «Para toda acción y toda elección, el bien supremo es el fin último»[8]. Esto significa que el bien propio del hombre está en el mejor acto de su mejor potencia (= inteligencia) aplicado sobre el mejor objeto (= contemplación de Dios). En esto consiste el verdadero bien humano, en la actividad contemplativa de la inteligencia y, más precisamente, en el perfecto ejercicio y actuación de tal actividad. Esta es la «virtud del hombre» y en ella habrá que buscar la felicidad: en la contemplación de Dios, como supremo principio. Para Aristóteles esto se realiza en la virtud de la *sabiduría*.

> «(...) y si esto es así, el bien humano es una actividad del alma conforme a la virtud, y si las virtudes son varias, conforme a la mejor y más perfecta, y además en una vida entera. Porque una golondrina no hace primavera, y así tampoco hace venturoso y feliz un solo día o un poco tiempo»[9].

Para el Estagirita los auténticos bienes no podrán ser ni exteriores (como las riquezas), ni corporales (como los placeres), sino sólo los del alma. Los verdaderos bienes del hombre son los bienes inteligibles y especialmente Dios. Y tales bienes se alcanzan por el ejercicio de las virtudes humanas morales y especulativas.

Todos los hombres tienden a la felicidad, que es el último fin del hombre. Para Aristóteles, la vida contemplativa es la fuente de la felicidad. La felicidad es una consecuencia de la posesión del verdadero bien, o como un resultado de la actividad propia del hombre; por tanto, sólo el ejercicio de la contemplación, acomodada plenamente a las exigencias de la naturaleza humana, puede producir felicidad verdadera.

Pero Aristóteles se da cuenta que esa actividad no es posible de modo permanente en esta vida, como lo es en Dios, que es Acto Puro. Luego, el hombre no puede alcanzar la felicidad plenamente, sino de modo parcial, y solamente algunos: los que imiten el proceder de Dios, que es feliz totalmente y siempre en la intelección de sí mismo.

> «Tal vida, sin embargo, sería demasiado excelente para el hombre. En cuanto hombre, en efecto, no vivirá de esta manera, sino en cuanto hay en él algo divino, y en la medida en que ese algo es superior al compuesto humano, en esa medida lo es también su actividad a la de las otras virtudes. Si, por tanto, la

7. Cfr. *Etica a Eudemo*, I, 7.
8. Cfr. *Et. Nic.*, I, 7.
9. *Ibid.*, 1098 a 16; cfr. *Ibid.*, X, 7, 1177 a 12.

inteligencia (noús) es divina respecto del hombre, también la vida según ella es divina respecto de la vida humana. Pero no hemos de tener, como algunos nos aconsejan, pensamientos humanos, puesto que somos hombres, ni mortales, puesto que somos mortales, sino en la medida de lo posible inmortalizarnos y hacer todo lo que está a nuestro alcance por vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros; en efecto, aun cuando es pequeño en volumen, excede con mucho a todo lo demás en potencia y dignidad»[10].

La ética de Aristóteles se resiente de su incertidumbre sobre el destino de ultratumba. Aristóteles no quiere renunciar a ese fin divino y excelente, e incluso anima a encontrarlo, pero a la vez se apremia a precisar que la felicidad propiamente humana, aquella que corresponde al hombre compuesto de cuerpo y alma, y no sólo a su parte superior y divina, es la vida conforme a las demás virtudes:

«Después de ella (la vida según la inteligencia), lo será la vida conforme a las demás virtudes, ya que las actividades que a éstas corresponden son humanas»[11].

2. LAS VIRTUDES

Ya que la felicidad ha sido definida como la actividad del alma según las virtudes, es preciso determinar ahora qué debe entenderse por *virtud*. Y como en el alma se distinguen tres «partes» –vegetativa, sensitiva e intelectiva–, cada una de ellas tendrá también su peculiar virtud o excelencia.

Sin embargo, la virtud propiamente humana es sólo aquella en la que interviene la razón. El alma *vegetativa* es común a todos los vivientes y no es específicamente humana. No ocurre lo mismo con el alma *sensitiva*, la cual, siendo de por sí irracional, participa de algún modo de la razón, en cuanto puede someterse a ella. Pero además, en los hombres, a diferencia de los animales, hay una parte del alma *racional* independiente del cuerpo.

Por lo tanto, para Aristóteles hay dos tipos de virtudes humanas, unas *éticas o morales*, que consisten en dominar las

10. *Ibid.*, X, 7, 1177 b 27; cfr. *Et. Eud.*, VIII, 3.
11. *Et. Nic.*, X, 8, 1178 a 9. No hay unanimidad en los intérpretes al considerar la concepción aristotélica del fin último. Sobre el tema remitimos al trabajo de J. VANIER, *Le bonheur, principe et fin de la morale aristotélicienne*, Paris-Bruges 1965.

tendencias e impulsos irracionales, propios del alma sensitiva, y otras que corresponden a la parte racional, y que el Estagirita llama *dianoéticas o intelectuales.*

Las virtudes éticas

Aristóteles distingue dentro del alma sensitiva las *pasiones*, que son movimientos transitorios de la afectividad, las *potencias*, raíz activa de los actos humanos, y las *disposiciones adquiridas* o *hábitos*, cualidades estables que otorgan al sujeto una facilidad para realizar ciertos actos. Los hábitos buenos son las *virtudes*, y los malos los vicios; no son pasiones porque éstas, como vienen dadas por la naturaleza, no son ni buenas ni malas; en cambio los hábitos pueden ser buenos o malos, pues son perfecciones o imperfecciones de las potencias, que se adquieren libremente con el ejercicio[12].

Según Aristóteles, las virtudes morales no son ni un efecto innato de la naturaleza, ni algo contrario a ella: el hombre está predispuesto a adquirirlas, al repetir muchas veces un mismo acto. La naturaleza nos da más bien inclinaciones y potencias que luego nosotros debemos actualizar: «practicando la justicia nos hacemos justos, practicando la templanza, templados»[13].

El Estagirita señala que no puede darse la virtud moral cuando hay exceso o defecto; *la virtud implica justa proporción, justo medio entre dos excesos*. Sin embargo, no se trata tan sólo de un medio aritmético, cuantitativo, sino un justo medio relativo a nosotros. De esta manera, la virtud es determinada por dos aspectos: por un lado por la objetiva bondad que encierra la obra en si misma, y junto a esto, por las circunstancias diversas que se refieren al sujeto. Por ejemplo, respecto al comer habrá una cantidad excesiva, y otra insuficiente. La virtud consiste precisamente en el justo medio entre los dos excesos, es decir, comer lo que para mí es justo, ni demasiado ni muy poco[14].

El justo medio cuantitativamente es algo intermedio, pero a la vez, por su cualidad constituye un extremo. Por tanto, si consideramos el justo medio bajo su aspecto de bondad, hay una inversión: lo virtuoso que se ha definido como un medio aparece ahora como un extremo, como lo más elevado y excelente[15].

12. Cfr. *Et. Nic.*, II, 5.
13. *Ibid.*, 1, 1103 b 1.
14. Cfr. *Ibid.*, 6.
15. Cfr. *Ibid.*, 1107 a 5.

Para Aristóteles, la virtud ética está intimamente ligada a la *recta razón*, pues ella señala el defecto y el exceso que se ha de evitar, para alcanzar el justo medio. A su vez, la recta razón se adquiere por la *prudencia*, cuyo criterio o norma viene a coincidir con el juicio de un «varón sensato y experimentado».

Por lo tanto, *la virtud ética se puede definir como la justa medida que impone la razón a los sentimientos, acciones y pasiones*, que sin el control de la razón tenderían hacia un extremo u otro. Las virtudes éticas son, pues, hábitos adquiridos voluntariamente, por la repetición de actos, y consisten en un justo medio, tal como lo determinaría la recta razón de un varón prudente.

> «Es, por tanto, la virtud un hábito electivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón, por la que decidiría el hombre prudente»[16].

En las *virtudes morales* pueden distinguirse dos campos bien definidos:

a) *respecto al propio sujeto*, las que regulan la parte no específicamente racional del hombre son: 1.ª la *fortaleza*, que aleja al hombre de la cobardía y la temeridad regulando el apetito irascible; 2.ª la *templanza*, que regula los placeres de los sentidos; 3.ª la *modestia* o pudor, que versa sobre las emociones;

b) *respecto a sus semejantes*, hay una multitud de virtudes sobre la convivencia (*liberalidad, veracidad, buen humor, amabilidad*, etc.) y además la *justicia* y la *equidad*.

La virtud de la *justicia* tiene en Aristóteles un sentido muy preciso: es obediencia a la ley por una parte, y por otra, es la relación de igualdad respecto a los demás hombres. Según el primer aspecto, *lo justo* es lo conforme a la ley; pero en la ley hay tipos de normas: a) las que tienen un origen natural y que en todas partes tienen los mismos efectos; estas normas son inmutables y no dependen de las opiniones de los hombres. Se llaman normas de *ley natural*, porque tienen la misma estabilidad que las propiedades naturales, y expresivamente Aristóteles las compara al fuego, que «quema lo mismo en Grecia que en Persia»; b) las normas que tienen su origen en el legislador humano se caracterizan porque versan sobre cosas indiferentes, que se hacen obligatorias una vez establecidas por la *ley civil*[17].

En cuanto al segundo aspecto, Aristóteles dice que la igualdad debe presidir el orden de las relaciones humanas, pues hay que dar

16. *Ibid.*, 1106 b 35.
17. Cfr. *Ibid.*, V, 7.

a cada uno lo que se le debe, pero teniendo en cuenta sus cualidades naturales, dignidad, funciones que ejerce; es decir, no se trata de una igualdad aritmética, sino geométrica o proporcional. De aquí su división de *justicia distributiva* y *justicia conmutativa* según corresponda a las relaciones del poder público con los ciudadanos o a las relaciones de los ciudadanos entre sí[18]. En resumen, la justicia es una virtud que regula la relación con los demás hombres y comprende: 1.º *justicia natural* basada en la ley natural; 2.º *justicia civil* fundada en las leyes civiles no escritas (costumbre) y escritas *(justicia legal)*; y ésta se subdivide en distributiva y conmutativa.

Las virtudes intelectuales

Aristóteles distingue diversas virtudes propias de la parte racional del alma humana, pues como la razón tiene dos funciones, conocimiento de las cosas necesarias e inmóviles y conocimiento de lo cambiante y contingente, habrá también dos virtudes correspondientes. La virtud propia de la razón práctica es la prudencia, mientras que aquella de la razón teórica es la sabiduría[19].

La sabiduría hace relación a aquellos objetos que son superiores al hombre, y su ejercicio continuo, la contemplación, consistiría como hemos visto la felicidad perfecta para Aristóteles.

La prudencia es la cualidad práctica del entendimiento por la que delibera correctamente en orden a obrar bien. A esta virtud Aristóteles le otorga un papel decisivo para la conducta humana, pues la liga inseparablemente a todas las virtudes éticas; es decir, las virtudes fijan el fin y la prudencia marca los medios. Por tanto, «no es posible ser verdaderamente virtuoso sin prudencia, ni ser prudente sin ser virtuoso»[20].

3. El acto voluntario

En la descripción hecha hasta ahora de la ética aristotélica, hemos mencionado casi exclusivamente el elemento racional: la

18. Cfr. *Ibid.*, 3 y 4.
19. Para una descripción más detallada de las virtudes dianoéticas, consultar W.D. Ross, *o.c.*, pp. 206 ss.
20. *Et. Nic.*, VI, 13, 1144 b 31.

felicidad última es la actividad de la parte superior del alma racional y en las virtudes humanas, tanto éticas como dianoéticas, está presente también la razón. Sin embargo, esto no quiere decir que Aristóteles no dé cabida al elemento volitivo; es más, su ética debe entenderse como un intento consciente de superar el intelectualismo de sus predecesores, y aunque no llegara a expresar con toda precisión una teoría de la voluntad, tal doctrina no está sin embargo ausente[21].

Los elementos nuevos que Aristóteles hace intervenir en este sentido son la deliberación y la elección, además de la voluntad como deseo racional.

¿Cómo articular todos estos elementos en el acto humano virtuoso? La respuesta no está exenta de dificultades. De todos modos, una descripción genérica puede ser ésta: por un lado, la voluntad, apetito iluminado por el entendimiento, es movida por el bien; éste sería el inicio del obrar humano. Además, el intelecto deberá deliberar sobre los medios necesarios para alcanzar dicho bien. A la deliberación racional de los medios le sigue la elección, «inteligencia deseosa o deseo inteligente»[22], es decir, un acto en el que está presente tanto la inteligencia como la voluntad.

Ahora bien, ¿qué da certeza al hombre de la bondad de su actuar? ¿cómo asegurar que el bien querido por la voluntad y los medios concretos para ponerlo en práctica son objetivamente buenos? La rectitud moral, según Aristóteles, depende de la virtud:

> «De un modo absoluto y en verdad es objeto de la voluntad el bien, pero para cada uno lo que le aparece como tal. Así para el hombre bueno lo que en verdad lo es; para el malo cualquier cosa (...) El bueno, efectivamente, juzga bien todas las cosas y en todas ellas se le muestra la verdad»[23].

En estas palabras se ha visto una especie de círculo vicioso, pues para ser bueno debo querer fines buenos, pero no podré querer tales fines si no soy ya bueno. Sin embargo, tal círculo no existe si se tiene en cuenta que si bien la bondad del carácter y la voluntad buena no son independientes, no pueden darse una sin la otra, es el hombre quien debe poco a poco construirlas mediante sus actuaciones concretas y libres, en las que interviene tanto la razón como la voluntad, la deliberación y la elección.

> «El fin no aparece por naturaleza a cada uno de tal o cual manera, sino que en parte depende de él (...). En efecto, somos

21. Cfr. W.F.R. HARDIE, *Aristotle's ethical theory*, Oxford 1968, p. 178.
22. *Et. Nic.*, VI, 2, 1139 b 4.
23. *Ibid.*, III, 4, 1113 a 20.

en cierto modo causa de nuestros hábitos, y por ser como somos nos proponemos un fin determinado»[24].

De manera que ya que cada uno es causa de su propio carácter ético, de sus hábitos buenos o malos, también es responsable de la determinación de su propio fin. Y esa determinación del fin, actualizada en cada una de nuestras acciones, se hace presente también en la deliberación y en la elección de los medios[25].

Es claro que no queda de esta manera solucionado el problema. Aristóteles no presenta una doctrina sistemática de la voluntad y menos aún de la libertad, pero sí da los elementos suficientes como para hacernos entender que tal doctrina está presente, al menos de un modo germinal, en sus éticas. La dificultad consiste en articular todo ese material y reconstruir de una manera ordenada el pensamiento de Aristóteles respecto a tales cuestiones. Y ello, entre otras razones, por un motivo evidente, porque el objeto de la ética son las acciones humanas y sobre ellas no caben leyes inmutables, conocimiento propiamente científico, demostrativo. Por lo menos así piensa Aristóteles:

> «Por consiguiente, hablando de cosas de esta índole y con tales puntos de partida, hemos de darnos por contentos con mostrar la verdad de un modo tosco y esquemático; hablando sólo de lo que ocurre generalmente y partiendo de tales datos, basta con llegar a conclusiones semejantes. Del mismo modo se ha de aceptar cuanto aquí digamos: porque es propio del hombre instruido buscar la exactitud en cada género de conocimientos en la medida en que la admite la naturaleza del asunto»[26].

CONCLUSIÓN SOBRE EL PENSAMIENTO ARISTOTÉLICO

Puede decirse que el influjo de la doctrina aristotélica ha tenido un alcance histórico único. Un rápido repaso de la historia del pensamiento occidental es suficiente para darse cuenta de que la filosofía de Aristóteles nunca ha dejado de estar presente en él. Paradójicamente, sólo en los años inmediatos a su muerte, a causa de la extraña suerte que corrieron sus escritos, su

24. *Ibid.*, 5, 1114 a 30.
25. Cfr. *Ibid.*, VI, 2, 1139 a 30; VI, 12, 1144 a 20; cfr. también P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, París 1976, pp. 106 ss.
26. *Et. Nic.*, I, 3, 1094 b 17.

pensamiento no encontró eco. Pero desde el final de la edad antigua, con la aparición de los primeros comentadores de sus obras, el aristotelismo renace. Es sobre todo a fines del siglo XII cuando la doctrina de Aristóteles pasa al primer plano, y con la escolástica conoce su renacimiento más profundo. También en los siglos posteriores se mantiene vivo el interés por este filósofo, y en el siglo XIX, por obra de diversos filósofos que vuelven a revisar sus tratados, los estudios aristotélicos cobran una nueva vitalidad que todavía perdura.

El destino de su doctrina no se debe, sin embargo, a simples circunstancias históricas, ni al enciclopedismo de su obra, sino sobre todo a su riqueza y profundidad. Baste pensar en la gran trascendencia que los conceptos aristotélicos han tenido en cada una de las ramas del saber filosófico. Sus principios metafísicos, por ejemplo, reflejan y explican la realidad de un modo especialmente profundo y, por eso, perviven en nuestros días. Lo mismo puede decirse de su análisis del conocimiento humano, de sus estudios éticos y de la lógica.

La filosofía griega alcanza con Aristóteles su plena madurez, consiguiendo una altura especulativa que en muchos aspectos nunca después ha sido superada. Esto no significa que la doctrina aristotélica no presente también numerosas aporias. Como antes Platón, Aristóteles encuentra difícil explicar la relación entre lo sensible y lo divino. Señalando la existencia del Primer Motor, Acto Puro, su causalidad sobre el mundo y el hombre es oscura. El Dios de Aristóteles no es, ni podía serlo, creador y su providencia es al menos problemática. Asimismo la inmortalidad del alma no queda del todo resuelta, pues si bien puede deducirse de sus palabras, a la vez su silencio sobre su origen y destino ultraterreno la comprometen al menos en cierta medida. Por otra parte, la naturaleza de Dios como entendimiento que se entiende y la descripción de la felicidad suprema del hombre como contemplación intelectual, indican que a pesar del esfuerzo de Aristóteles por salvar el elemento volitivo, no llega a otorgarle el puesto que le corresponde.

Sin embargo, debe reconocerse en la filosofía de Aristóteles, por su profundidad y extensión, y también por los problemas que suscita, uno de los monumentos más extraordinarios del saber levantado por una inteligencia humana.

QUINTA PARTE

EL HELENISMO

Por helenismo se entiende un fenómeno cultural que sigue a un hecho político. Alejandro Magno logró en poco tiempo un gran imperio y, para homogeneizar a los pueblos conquistados, se propuso extender la cultura griega a todos sus dominios, pero murió muy pronto, el 323 a.C. Sin embargo, sus generales, que después de grandes luchas se repartieron el imperio, lograron parcialmente el propósito de su antiguo jefe. Así surgieron numerosas ciudades que fueron nuevos focos políticos, económicos y culturales; por ejemplo, Pérgamo, Efeso, Antioquía, Rodas y Alejandría, que merece consideración aparte. Atenas perdió la hegemonía, pero como contrapartida, el griego se hace lengua universal, aunque empobrecido por el contacto con otros idiomas. Este griego vulgar o *koiné* se convierte en el vehículo de la cultura y del saber.

Desde el año 197 a.C., se hace eficaz la presencia de Roma en el antiguo imperio de Alejandro, que llega a ser absoluta con la caída de Alejandría ante el ejército romano, en el año 47 a.C. De este modo, el mundo cultural helénico es asimilado por Roma, y se difunde y pervive en el Imperio hasta su decadencia en el siglo IV.

En consecuencia, desde el punto de vista del saber, el estudio del helenismo nos pone en contacto con los fundamentos culturales de un periodo larguísimo –siglo IV a.C. hasta el s. IV d.C.–, que constituye el marco en donde nace y se propaga inicialmente el cristianismo, con una vigorosa visión nueva del mundo que terminará por empapar la sociedad. Pero el quehacer de los cristianos en la investigación y en la filosofía no son objeto de estas páginas.

Desde Alejandro Magno, el griego se hace cosmopolita, ciudadano del mundo, y lo mismo sucede con los habitantes de los países conquistados. El poder se hace más fuerte y, a la vez, más lejano del individuo; de ahí surge un desinterés por la *res pública*, pues ya no se trata del «gobierno de la ciudad». Sigue vigente, por

otra parte, el ideal del hombre sabio; cada ciudad importante acoge sin reservas a aquel que pueda enseñar algo, y aparecen enormes bibliotecas, como la de Alejandría, incendiada después por el general árabe Omar, hacia el año 600 de nuestra era. Hay, pues, una gran simbiosis cultural, pero los maestros surgen de las escuelas tradicionales: la Academia, que por diversos motivos había creado focos de discípulos en varios lugares, el Liceo de los peripatéticos, las escuelas de Megara, Cirene, etc.

Por otra parte, la filosofía toma un sesgo diferente[1]. Ya no se intenta saber por amor a la sabiduría, sino como medio para vivir y ser felices, y la filosofía se reduce en consecuencia a ética, una ética en la que los principios de Sócrates –transmitidos a través de sus discípulos menores– siguen en cierta medida vigentes. La ética está acompañada por una física que sustituye a la metafísica de Platón y Aristóteles y que revive la especulación presocrática. El rechazo de la metafísica no es sino consecuencia necesaria de la negación explícita de la realidad suprasensible y la consiguiente aceptación del materialismo. La exposición de la ética necesita también de una lógica mediante la cual puedan explicarse las reglas morales. No obstante, igual que ocurría a los pensadores presocráticos, los conceptos morales gozan de una cierta autonomía, pues proceden más de las propias intuiciones de los fundadores de las diversas escuelas, que del desarrollo coherente de unos postulados físicos o lógicos, con los cuales entran frecuentemente en colisión.

La filosofía en este período, precisamente por su función eminentemente práctica, gana en extensión, pues será el instrumento al que en sustitución de los valores tradicionales deberán acudir los hombres de la época para resolver sus problemas existenciales. Como contrapartida, se produce una evidente pérdida de profundidad especulativa, cuyo hecho más significativo lo constituye el rechazo de la filosofía de Platón y Aristóteles.

Las tres grandes corrientes doctrinales del helenismo –epicureísmo, estoicismo y escepticismo– heredan algunas de las enseñanzas de las escuelas socráticas menores, y pueden entenderse, hasta cierto punto, como su continuación[2].

1. Cfr. la descripción del cambio filosófico, cultural y social que se opera en esta época en G. Reale, *Storia*..., III, pp. 5 ss.; M. Pohlenz, *La Stoa*, Firenze 1967, pp. 12 ss. (trad. italiana de *Die Stoa*, Göttingen 1948) y M. Isnardi Parente, *La filosofia dell'ellenismo*, Firenze 1977, pp. 21 ss.

2. Sobre los socráticos menores pueden consultarse las páginas a ellos dedicadas en Th. Gomperz, *Pensatori Greci*, II, Firenze 1967 (trad. italiana de *Griechische Denker*, Leipzig 1896).

La escuela cínica, fundada como vimos por Antístenes, tiene en su discípulo Diógenes a su más típico representante. Su oposición al placer, a las riquezas y al poder será un punto firme de las doctrinas helenistas. Sin embargo, su exagerado extremismo y la falta de valores positivos, impedirán que el cinismo sobreviva más allá del siglo I a.C.

Los discípulos de Aristipo, fundador de *la escuela cirenaica*, se dividieron en tres corrientes distintas que desarrollaron de modo diverso el hedonismo de su maestro, hasta obrar en él tales modificaciones que provocaron la definitiva extinción de la escuela. No obstante, el hedonismo primitivo de la escuela fue continuado por Epicuro.

La escuela de Megara desarrolló sobre todo la dialéctica, entendida más de modo eleático que como la practicara Sócrates. De algún modo su dialéctica fue recogida por los escépticos posteriores.

El panorama intelectual que precede y acompaña al helenismo debe ser completado teniendo en cuenta la suerte que correspondió a la Academia y el Liceo[3].

Los discípulos de Platón, como sabemos, continuaron teorizando sobre la última temática de su maestro, es decir, la realidad trascendente vista desde una perspectiva pitagórica: las Ideas-números, los números ideales, etc. Cada uno de sus sucesores –Espeusipo, Eudoxo, Xenócrates y Heráclides Póntico– fue desarrollando estos problemas hasta desvirtuar del todo el genuino pensamiento de Platón y llevar la Academia al escepticismo.

No fue mejor la suerte del Liceo. Ninguno de los discípulos de Aristóteles fue capaz de mantener la cota especulativa del maestro. Sus sucesores –Teofrasto, Eudemo, Dicearco, Aristoseno, etc.–, orientaron la escuela hacia una dirección naturalista, que con Estratón de Lampsaco –tercer escolarca del Liceo– adquiere ya una coloración materialista.

3. Para un estudio más detallado de la evolución de la Academia y del Liceo, cfr. ZELLER-MONDOLFO, *o.c.*, II, 3, pp. 857 ss. y II, 6, pp. 335 ss., respectivamente.

CAPÍTULO I

EL EPICUREISMO

Mientras la Academia y el Liceo atraviesan un período de progresivo declive, surge la figura de Epicuro, fundador de un nuevo movimiento filosófico llamado a ocupar un puesto importante dentro del helenismo.

Epicuro, nacido en Samos en el 341 a.C., se establece en Atenas alrededor del 307 y allí ejerce su magisterio, en el jardín de su casa; por este hecho sus seguidores serán llamados los filósofos del jardín. Epicuro murió en el 270, pero su doctrina permanece viva hasta casi el siglo IV de nuestra era.

Al decir de Diógenes Laercio, Epicuro fue un escritor muy fecundo[1], aunque de toda su vasta producción sólo nos han llegado tres cartas –a Meneceo, Herodoto y Pitocles– y un conjunto de sentencias: *Máximas capitales* y *Sentencias vaticanas*.

La filosofía de Epicuro es sobre todo práctica, una ética que pretende enseñar el secreto de la felicidad. Las características de este saber que propone Epicuro, reflejan bien las innovaciones de esta época frente a la cultura y filosofía precedentes. Por una parte, Epicuro rechaza las enseñanzas de Platón y Aristóteles y, en general, cualquier saber de tipo teórico; a él le interesa el saber práctico, y sólo a su servicio podrá admitir una explicación física del mundo y una lógica que señale los cánones objetivos del conocimiento.

La oposición de Epicuro hacia la filosofía anterior, era en última instancia una oposición a todo aquello que rebasara la

1. Cfr. DIÓGENES LAERCIO, X, 27. Diógenes es la principal fuente de conocimiento de Epicuro; a él dedica por entero el último de los libros de sus *Vidas de los filósofos*, donde recoge la mayor parte de los textos que conocemos de este filósofo.

dimensión exclusivamente material. No tenía sentido para Epicuro hablar de realidades suprasensibles; la única realidad que admitía era material y, en consecuencia, concebía la felicidad como placer. Pero, además, su oposición se extendía a todo aquello que representaba los antiguos valores de la *polis* griega que la historia comenzaba ya a destruir. Su ética, por eso, no miraba al ciudadano, ni era concebida como parte de la política, sino que se dirigía exclusivamente al individuo, pues sólo a él, desligado ya de la ciudad, de las instituciones, del dinero e incluso de los dioses, compete el ser feliz[2].

Junto a la ética, como hemos indicado, Epicuro enseña también una lógica –*Canónica*– y una física.

1. Canónica

La lógica de Epicuro nada tiene que ver con la lógica aristotélica. A él sólo le interesa conocer los modos de alcanzar la verdad, los criterios del conocer o cánones, que pueden resumirse en tres principales: las sensaciones, las prenociones o *prolexis* y los sentimientos de placer y dolor.

Las sensaciones son para Epicuro el primer criterio de verdad y validez objetiva.

> «Si te opusieras a todas las sensaciones, no tendrás un criterio al cual hacer referencia y así no podrás ni siquiera juzgar aquellos juicios que tú declaras falsos»[3].

Toda sensación es, pues, siempre verdadera, sin excepciones de ningún tipo. La objetividad de la sensación está garantizada por su carácter pasivo, pues producida por algo externo, debe corresponderse necesariamente con ello. Además, la misma estructura de la realidad asegura que sea así, ya que como todo está compuesto de átomos, las sensaciones sólo pueden producirse cuando éstos emanan de las cosas y penetran en nosotros, y sólo en esos casos; por tanto, en nuestra sensación, concebida como un fenómeno pasivo que sólo necesita la presencia externa del objeto, y de la que Epicuro excluye toda intervención de la subjetividad, no hay posibilidad de error[4].

2. Cfr. *Carta a Meneceo*, 132.
3. *Máximas capitales*, 23.
4. El error de Epicuro consiste en entender la sensación en términos puramente materiales. Téngase en cuenta que la sensación es conocimiento y, como tal, una actividad que goza de una cierta inmaterialidad y de una cierta inmanencia.

El segundo criterio de verdad serían las prenociones o representaciones mentales de las cosas, es decir, la memoria del repetirse de las mismas percepciones sensibles. Archivadas en la memoria, el hombre puede hacer uso de ellas aun faltando la presencia física de la cosa, de manera que éstas puedan conocerse anticipadamente. Son, por tanto, el fundamento de toda actividad racional; todo razonamiento debe proceder de aquí, y en definitiva, de la sensación.

> «Entiendo por *prolexis* o anticipación como un conocimiento o inmediata aprehensión de lo real o una opinión recta o un pensamiento o una idea universal que está dentro de nosotros, esto es la memoria de aquello que con frecuencia ha aparecido en el exterior, como cuando decimos: 'Esto es un hombre'. Efectivamente, apenas ha sido dicha la palabra 'hombre', inmediatamente también su figura se presenta a nuestro pensamiento por la anticipación, bajo la guía preliminar de los sentidos»[5].

Por último, Epicuro otorga a los sentimientos de placer y dolor una función superior a la de cualquier otra sensación, pues es a través de ellos como debemos obrar, ya que nos permiten distinguir el bien –placer– del mal –dolor.

> «Por eso decimos nosotros que el placer es el principio y el fin de la vida feliz. Sabemos que él es el bien primero y connatural, y de él toma comienzo todo acto nuestro de elección y de repulsa, y a él retornamos juzgando todo bien, tomando como norma la afección»[6].

Estos tres criterios son para Epicuro infalibles, exentos de cualquier posible error; la esfera del error está reservada a la opinión, es decir, a toda aquella operación mental que no esté corroborada por la evidencia sensible[7].

Con la *canónica* Epicuro vuelve a repetir la vieja tesis de Protágoras. Pero mientras el sofista no daba crédito a ningún sistema físico, Epicuro mantiene una posición muy semejante a la de los atomistas, cayendo en una grave contradicción, pues si sólo

Esto lo había dejado ya en claro Aristóteles, así como el tema del error sensorial, que ciertamente no se da respecto a los sensibles propios, pero que es perfectamente posible en el caso de la aprehensión de sensibles comunes y en el funcionamiento de la facultad imaginativa.

5. DIÓGENES LAERCIO, X, 33.
6. *Carta a Meneceo*, 128.
7. Cfr. SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos*, VII, 211-216.

la sensación es criterio de verdad, ¿qué le autoriza a poner en algo tan poco verificable sensiblemente como los átomos el principio material de todas las cosas? ¿Por qué, pues, Epicuro concibe la realidad como los atomistas? Posiblemente porque su ética, centro de su filosofía, no es concebida desde una ontología previa, sino más bien al contrario; es la ontología la que debe servir a la ética, y una ética hedonista necesita como fundamento teórico una ontología materialista y, entre todas, el atomismo era la que mejor podía cumplir esa función[8].

2. La física

Epicuro explica toda la realidad sirviéndose de los átomos y el vacío. Los átomos serían los elementos originarios e indivisibles, de cuya unión procede toda generación y cuya separación origina la corrupción. Entre sí pueden distinguirse según su forma, peso, figura y también por su tamaño. Pero, además, los átomos están en continuo movimiento. Sin embargo, tal movimiento no lo explica Epicuro como los antiguos atomistas, sino como un movimiento de caída hacia abajo en el vacío infinito. En esa caída los átomos están sometidos a posibles desviaciones *–clinamen–* casuales y fortuitas que provocan la agregación de átomos diversos, generando los cuerpos y compuestos de todo tipo.

> «Epicuro introdujo esta teoría porque temía que, admitiendo que el átomo se mueva siempre por la causa natural y necesaria de su peso, a nosotros no nos quedaría libertad alguna, ya que nuestra alma se movería así como le obligara a moverse el movimiento de los átomos. Demócrito, el primero en introducir la noción de átomo, prefirió, sin embargo, aceptar esto, que todo suceda por necesidad más que quitar a los cuerpos indivisibles su movimiento natural»[9].

Por consiguiente, Epicuro quiere salvar la libertad humana mediante su teoría del *clinamen* o desviaciones fortuitas de los átomos. Obviamente este modo de justificar la libertad está errado en su misma raíz, pues se pretende dar una explicación material de lo que pertenece a la esfera del espíritu.

8. Cfr. G. Reale, *o.c.*, III, pp. 190 ss.
9. Cicerón, *De fato*, 10, 22.

Si toda la realidad es material, también lo será el alma humana. Para Epicuro el alma estaría compuesta por átomos ígneos, aeriformes y ventosos, y sería tan material como cualquiera de las sustancias corpóreas[10].

En un horizonte estrictamente material parece que no habría lugar para lo divino. Por otra parte, una de las finalidades de la ética de Epicuro es, como veremos, liberar al hombre del temor de los dioses. Y sin embargo, Epicuro admite su existencia como un dato evidente. Su naturaleza no podía ser sino material, o al menos *cuasi* material, constituidos por átomos que no pueden separarse. Por otra parte, los dioses, numerosísimos, viven una vida alegre y feliz, sin preocupación alguna, e ignorantes, por tanto, de la vida de los hombres[11].

3. La ética

El hombre compuesto por átomos tiene como fin supremo una felicidad que necesariamente debe consistir en el placer sensible. Sin embargo, para Epicuro el placer no es entendido al modo cirenaico, como placer violento o móvil, sino de modo estático.

> «Explicaré ahora qué cosa es el placer de por sí (...) Nosotros no buscamos sólo aquel placer que mueve nuestro instinto con una sensación de deleite y que es percibido por nuestros sentidos placenteramente, sino que consideramos máximo aquel placer cuya percepción consiste en la supresión del dolor»[12].

La tranquilidad del alma, concebida como carencia de sufrimiento y perturbación, ése es el máximo bien que el hombre puede gozar. Una tranquilidad que el hombre debe conquistar

10. No obstante, y debe verse en ello una incongruencia del pensamiento epicúreo, éste distingue entre la parte racional e irracional del alma, formadas ambas por átomos de diversos tipos. Igual de imposible es explicar la libertad fundándose sólo en criterios materiales, como pretender sostener la racionalidad del hombre en base a unos principios materiales cualitativamente diversos, teoría por otra parte prohibida desde una perspectiva atomista. Esta misma razón permite comprender que la distinción entre los placeres físicos y aquellos del alma carece de fundamento en Epicuro.

11. Sobre el conocimiento evidente de los dioses, cfr. *Carta a Meneceo*, 123 y Cicerón, *De natura deorum*, I, 18, 49; sobre su naturaleza material, cfr. Cicerón, *Ibid.*, I, 18, 49. Sobre la teología epicúrea, en general, cfr. A.J. Festugière, *Epicure et ses Dieux*, Paris 1946.

12. Cicerón, *De finibus bonorum et malorum*, I, 11, 37; cfr. *Ibid.*, I, 17, 55.

aceptando su propia condición y eliminando los posibles temores y supersticiones.

Y el primer temor que debe evitarse es el de la muerte. Pero la muerte, explica Epicuro, no es pérdida de realidad, ni paso a otro estadio, sino ausencia absoluta de realidad; no es enfermedad, sino curación de toda enfermedad; no es mal, sino ausencia de todo mal. La muerte, por tanto, no es nada para el hombre y en consecuencia temerla sería un gran absurdo.

> «Acostúmbrate a pensar que la muerte no es nada para nosotros, ya que todo bien y todo mal está en la sensación, y la muerte es la privación de la sensación. Por lo cual, el conocimiento de que la muerte no es nada para nosotros hace gozosa nuestra condición de mortales, no añadiendo un tiempo infinito, sino suprimiendo el deseo de la inmortalidad. Nada es temible en la vida para el que está sinceramente convencido de que no hay nada temible en el no vivir más»[13].

La ética epicúrea enseña también a aquietar toda posible intranquilidad que pudiera surgir por lo efímero de los placeres, y lo hace precisamente enseñando que el máximo de placer, su límite, está en la ausencia de dolor. La naturaleza misma del placer, tal como lo entiende Epicuro, impide que pueda crecer en intensidad y duración: el placer –ausencia de dolor– una vez conseguido es pleno y total, infinito[14].

El dolor es la única causa que puede comprometer la felicidad humana. Pero el dolor, responde Epicuro, si es físico dura poco tiempo y no puede jamás impedir la alegría del ánimo[15].

Por último, el temor de los dioses sería infundado por cuanto, como hemos visto, los dioses no tienen ningún cuidadò de las cosas humanas[16].

La ética de Epicuro se puede resumir en esos cuatro remedios que ofrece al hombre para curarle del temor a los dioses y a la muerte, a la vez que le permite entender que el placer está al alcance de todos y que el mal puede muy bien soportarse. Con estos remedios el hombre podrá ser siempre feliz[17].

13. *Carta a Meneceo*, 124.
14. Cfr. *Máximas capitales*, 19 y 20.
15. Cfr. *Ibid.*, 4 y *Sentencias Vaticanas*, 4.
16. Cfr. CICERÓN, *De nat. deor.*, I, 19, 51.
17. Cfr. DIÓGENES LAERCIO, X, 118; SÉNECA, *Epistolae*, 66, 18.

Dentro de esta ética del placer, la virtud es el instrumento, la técnica, que nos permitirá ser felices, esto es saber valorar y calcular los distintos placeres.

En definitiva, la doctrina de Epicuro es principalmente ética; sus enseñanzas en los otros campos –*canónica* y física– sólo se entienden como justificación de la moral que propone, justificación que, por otra parte, encierra no pocas contradicciones. No obstante, los hombres de su tiempo, necesitados sobre todo de una sabiduría práctica, pasaron por encima todas las dificultades de tipo teórico y así lo demuestra la pervivencia inalterada de esta doctrina. Los sucesores de Epicuro se limitaron casi exclusivamente a repetir las enseñanzas de su maestro, aceptadas como dogmas que era necesario aprender y defender[18].

18. El único de los discípulos de Epicuro que fue consciente no sólo de ser discípulo, sino también maestro, es el poeta Lucrecio, que llevó el epicureísmo a Roma.

CAPÍTULO II

LOS ESTOICOS

El mundo helénico no dejó de ver en Atenas la ciudad primogénita de la cultura y de la filosofía; por eso no hay doctrina que no se haya instalado primeramente en ella. Sin embargo, los nuevos maestros no pertenecen ya a la península griega. Epicuro es un caso, y lo mismo sucede con los demás. En efecto, *el estoicismo tiene como fundador a Zenón, nacido en Citio*, una pequeña ciudad de la isla de Chipre, alrededor del 333 a.C.; murió en Atenas, donde estableció su escuela hacia el 262[1]. Tampoco fue ateniense *el principal sistematizador de la doctrina estoica, Crisipo, natural de Soler*, en Cilicia; no obstante, desempeñó su actividad filosófica en Atenas. Su vida transcurre aproximadamente entre los años 281 y 204 a.C[2].

Zenón comienza su labor docente hacia el año 306, cerca de un Pórtico *(Stoa)* decorado con las pinturas de Polignoto; de ahí el nombre de la escuela[3]. Con carácter general, se puede decir que *la escuela estoica perduró durante cinco siglos*, del III a.C. al II d.C. Sus rasgos más vigorosos se encuentran en el *estoicismo antiguo*, que polemiza fuertemente con el materialismo mecanicista de Epicuro, con la física de Demócrito y la moral cirenaica cargada de hedonismo. Este primer período llega hasta finales del siglo III a.C.

1. Cfr. DIÓGENES LAERCIO, VII, 1. Sobre sus obras, perdidas para nosotros, cfr. *Ibid.*, VII, 4.
2. Cfr. *Ibid.*, VII, 184. Sobre su labor en la Estoa son significativas las palabras que según Diógenes Laercio se decía de él: «Sin Crisipo, no habría existido la Estoa» (VII, 84).
3. Cfr. *Ibid.*, VII, 5.

Durante los siglos II y I a.C., con Panecio de Rodas y Posidonio de Apamea, se desarrolla el *estoicismo medio*, más ecléctico, como consecuencia de la crítica del escéptico Carnéades; en defensa de sus postulados principales, estos autores no dudaron en recoger puntos de la doctrina de todas las orientaciones de su tiempo.

A este estoicismo medio y ecléctico le sigue el propiamente *romano*, ya en edad cristiana, de Séneca, Epícteto y Marco Aurelio, en el que solamente queda la preocupación fundamental de todo estoicismo, la ética.

En estas páginas estudiaremos el estoicismo en general, renunciando por tanto a señalar las peculiaridades propias de cada una de sus épocas y autores.

El estoicismo es ante todo un modo de vida para obtener el bien supremo de la felicidad, que es entendida también como impasibilidad o imperturbabilidad, pero con un sentido muy distinto al señalado por Epicuro. Se trata ahora de practicar la virtud, y la virtud consiste en la sabiduría; pero ésta a su vez no se refiere al saber o contemplación, sino al dominio o gobierno de la razón sobre la vida humana.

En el estoicismo, pues, la filosofía queda sujeta a la ética, aunque comprende también una lógica y una física[4]; la primera se nutre parcialmente de Aristóteles, y la segunda de Heráclito y su doctrina del *lógos*; de ahí surge un sistema híbrido de índole materialista en el cual cabe también un cierto racionalismo.

1. La física

La física estoica es concebida al modo de los presocráticos, esto es, como una ciencia que se ocupa de todo lo real: Dios, el hombre, el mundo, etc. El punto en que descansa toda la física es la identificación de lo real con lo corpóreo; todo ser es un cuerpo individual: Dios, el alma, la palabra, el bien, etc.

«El ser se dice sólo de aquello que es cuerpo»[5].

4. La tripartición de la filosofía y la relación entre sus partes era representada con numerosas imágenes. Entre otras, es ilustrativa la propuesta por Posidonio: la filosofía es como un viviente en el que la lógica sería el esqueleto, la física la carne y sangre y la ética el alma (cfr. Sexto Empírico, *Contra los matem.*, VII, 40).

5. Cfr. H. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Lipsiae 1903-1924, II, fr. 329; Séneca, *Epist.*, 106, 2.

Esta corporeidad de todo lo real corresponde a lo que podemos llamar materialismo activo, pues todo cuerpo necesariamente obra, puede ejercer o sufrir una acción. Esto significa que es *compuesto de una materia y una forma inmanente*, que es el *lógos* o *ratio*.

> «Como tú sabes, nuestros estoicos afirman que en la realidad son dos los principios esenciales de los que nacen todas las cosas, la causa y la materia. La materia yace como sustancia inerte, pronta a todos los cambios, pero firme si ninguno lá mueve: la causa, sin embargo, esto es la razón, da forma a la materia, la reelabora como quiere, y saca de ella la variedad de sus obras. Es necesario, pues, que haya un principio del cual una cosa es sacada y un principio por el cual la cosa es hecha: este primer principio activo es la causa, el otro primer principio es la materia»[6].

Materia y *ratio* son eternas; la materia es finita, inerte, incognoscible, sujeto del principio activo que causa el ser corpóreo individual. Los estoicos repiten aquí la doctrina del *lógos* de Heráclito, pues ven en el principio activo un cuerpo muy sutil, inteligente y vivo, que a veces identifican con el fuego[7].

Lo conciben como una ley o razón inmanente y universal del cosmos, en virtud de la cual éste se ordena, determinando y vivificando la materia, y que gobierna las cosas y el universo entero. Continuadores de Heráclito en este punto, los estoicos piensan que el universo está en permanente movimiento rítmico, donde los ciclos se repiten constantemente: todo aparece y se disuelve en la materia, en virtud del *lógos* o razón universal, que es también el alma del mundo[8]. Más ampliamente, para los estoicos el universo entero es un cuerpo compuesto de materia y *lógos*, y lo que se cumple en el todo se repite rigurosamente en la parte, en las cosas singulares que son microcosmos.

Las únicas especies de incorporeidad que admiten serían en primer lugar la de las cosas expresables, esto es, los universales contenidos en el pensamiento y que pueden predicarse de muchos individuos. Como lo corpóreo es siempre individual, los universales serán incorpóreos, es decir, carentes de realidad, existentes sólo en nuestra inteligencia, pero sin ningún respaldo real en el mundo

6. SÉNECA, *Epist.*, 65, 2.
7. Cfr. CICERÓN, *De nat. deor.*, II, 9, 23.
8. Cfr. CALCIDIO, *In Timeo*, c. 292; DIÓGENES LAERCIO, VII, 134; TEMISTIO, *In Arist. De anima*, pp. 35, 32 (VON ARNIM, *S. V. F.*, I, fr. 88, 85 y 158).

exterior[9]. *También son incorpóreos, el vacío, el tiempo y el infinito,* debido a su incapacidad de obrar y padecer[10].

Los estoicos no mantienen una terminología precisa para designar el principio activo. A veces indentifican el *lógos* con Dios, y de ahi resultaría que afirman un panteísmo, porque Dios para ellos no es un ser vivo superior a los demás, sino el individuo total, el mundo, el cosmos:

> «Cosmos tiene para los estoicos un triple significado: primero, como Dios mismo, cuya cualidad individual es idéntica a aquella de toda sustancia del universo: él es por tanto incorruptible e ingenerado, creador del orden universal, que en determinados períodos de tiempo absorbe en sí toda la sustancia del universo y a su vez la genera de sí»[11].

Cuando se refieren al *lógos como ordenador del universo, lo llaman providencia;* una providencia de todos modos inmanente que coincide con el finalismo universal, con el artífice inmanente y con el alma del mundo[12]. Y *esa misma providencia,* desde otra perspectiva, cuando se fijan en la reducción a la unidad al final de los ciclos que eternamente se repiten, *la denominan hado* o *destino.* Sin embargo, *en todos los casos se trata de una ley inteligente e inexorable,* y por este camino el estoicismo incurre en un determinismo fatalista, pues todo sucede necesariamente.

Crisipo advirtió que tal determinismo anulaba la libertad humana; sin embargo, no la negó aunque le concedió un margen muy estrecho: la posibilidad de rebelarse o resistirse al destino. Pero afirmó enseguida que ese poder es ineficaz y causa verdadera de nuestros sufrimientos; por tanto, la verdadera libertad consiste en dejarse llevar por la ley necesaria que gobierna el mundo y que se cumple siempre inexorablemente.

> «También ellos, los estoicos, afirmaron con certeza que todas las cosas son por el hado, y se sirvieron del ejemplo siguiente. Cuando un perro está atado a un carro, si quiere seguirlo, es arrastrado y lo sigue, haciendo necesariamente aquello que hace también volutariamente; si por el contrario no quisiera seguirlo, será igualmente obligado a hacerlo. La misma cosa sucede a los hombres. También si no quieren seguir, serán

9. Cfr. SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matem.*, VIII, 11 y 70.
10. Cfr. VON ARNIM, *S. V. F.*, I, fr. 93, II, fr. 501-521.
11. DIÓGENES LAERCIO, VII, 137.
12. Cfr. CICERÓN, *De nat. deor.*, II, 22, 57.

> en todo caso obligados a llegar a donde ha sido establecido por el destino»[13].

El *lógos se prolonga en las razones seminales*[14] o principios de desarrollo de las cosas. Si nos centramos en el hombre, éste es un microcosmos compuesto de alma y cuerpo. El núcleo central del alma –*hegemonicón*– es racional y parte de la razón universal inmutable y eterna[15]. De ahí surgen dos conclusiones de naturaleza diversa: puesto que el alma también es corpórea, el estoicismo primitivo no vio su inmortalidad; a lo sumo quedaría reducida a la inmortalidad de la materia según la teoría de los ciclos. Además, como lo racional del alma es parte de la razón o *lógos*, el hombre puede conocer las normas de conducta que asegurarán su felicidad.

2. La lógica

El estoicismo, sobre todo en su primer periodo, cultivó mucho la lógica, pero no en sentido aristotélico, esto es, como instrumento común a toda ciencia, sino en el sentido que ya le habían dado los epicúreos, como fundamento de la misma sabiduría humana. Y como sólo existen cuerpos, lo cognoscible consiste sólo en individuos que obran actualmente unos en otros; por tanto, una proposición enuncia un suceso o un acontecimiento, y el razonamiento la sucesión de los hechos. *Se trata, pues, de una lógica de lo concreto, o bien, una traducción verbal de lo que ellos consideraban como real.*

Para explicarlo, dicen que todo conocimiento tiene su principio en la *sensación*, o impresión del objeto en el sentido, y a través de éste afecta o altera el alma racional. Cuando la sensación cesa, surge su *representación* en el sentido y en el alma; hay pues una representación sensible y otra racional.

> «La representación es una impresión en el alma: aquí se ha adoptado en sentido figurado un término propio en cuanto propiamente la impresión es el efecto de la marca que el anillo con el sello imprime en la cera»[16].

Por tanto, para que exista una representación verdadera no basta con sentir, sino que es necesario que el intelecto –el *lógos*

13. Hipólito, *Philosoph.*, 21 (von Arnim, *S. V. F.*, II, fr. 975).
14. Cfr. Aecio, *Placita*, I, 7, 33 (von Arnim, *S. V. F.*, II, fr. 1027).
15. Cfr. von Arnim, *S. V. F.*, I, fr. 143 ss.; II, frr. 823 ss.
16. Diógenes Laercio, VII, 45.

presente en el alma– otorgue su conformidad; sólo entonces se tiene una *representación comprensiva*, único criterio de verdad. Ahora bien, difícilmente puede salvarse la libertad de tal asentimiento, la autonomía del *lógos*, como pretendieron los estoicos, ya que está fuertemente condicionado por la misma representación sensible; la libertad del asentimiento se reduce, en definitiva, a reconocer la evidencia sensible, pues cuando el objeto está presente, se produce en nosotros una impresión o representación tan fuerte que obliga a la razón a prestar su asentimiento.

De las representaciones proceden, a través de la memoria, las nociones comunes, los conceptos y sus posibles conexiones, que por no tener carácter individual carecen como hemos visto de realidad objetiva. Sin embargo, el reconocimiento de la capacidad por parte de la inteligencia humana de formar conceptos, lleva a los estoicos a construir una dialéctica que estudie el valor que debe conferirse al lenguaje y a las formas en que procede el razonamiento.

Si a nivel perceptivo hay un conocimiento objetivo, verdadero, también el lenguaje puede expresar con absoluta certeza la realidad, pues hay un nivel en el que la relación palabra-cosa es inmediata. Ese nivel no es, sin embargo, el de los términos –hombre, por ejemplo–, pues ninguna palabra expresa una esencia que en cuanto universal no tiene existencia, sino el de los enunciados, es decir, el de las proposiciones singulares que reflejan un hecho concreto –por ejemplo, Sócrates escribe.

Por tanto, a diferencia de Aristóteles que consideraba que el razonamiento unía proposiciones en virtud del valor de cada uno de los términos, para los estoicos el razonamiento sólo puede proceder mediante proposiciones formadas por enunciados que expresan hechos. Y la veracidad del razonamiento dependerá, por tanto, de la conexión entre tales proposiciones. De este modo centrarán su estudio en los silogismos hipotéticos y disyuntivos, que son los más idóneos para unir sucesos: por ejemplo, o llueve o hace sol; si hace sol no llueve... Los estoicos, por esta razón, dieron un notable impulso a los estudios de lógica formal, superando los límites de la lógica aristotélica, que se había centrado sobre todo en el silogismo categórico[17].

3. La ética

La filosofía estoica tiene una finalidad eminentemente práctica, pretende conseguir la felicidad, por ello la ética ocupa un

17. Sobre la lógica se pueden consultar M. Pohlenz, *La Stoa*, I, pp. 57 ss. y el estudio de M. Mignucci, *Il significato della logica stoica*, Bologna 1965.

puesto privilegiado dentro del conjunto. Ahora bien, *para alcanzar la felicidad es preciso vivir según la naturaleza*[18], ya sea la universal o la propia del hombre, que no es sino un momento o una parte de aquélla. Pero vivir según la naturaleza no puede ser, como afirmaron los epicúreos, seguir los placeres, pues de este modo el hombre no se diferenciaría de los animales. Lo propio y específico del hombre es su alma racional, su *lógos* –parte del *lógos* divino– y en consecuencia la felicidad, el fin humano, consistirá en obrar según la razón.

> «Lo propio del hombre es la razón. Por ella el hombre precede a los animales y viene inmediatamente después de los dioses. Una razón perfecta es pues, el bien propio del hombre; todos los otros son bienes comunes a los animales y las plantas. Todo ser, cuando ha alcanzado la perfección de aquello que es su bien, es digno de alabanza y ha tocado el límite máximo de su propia naturaleza. Si por tanto el hombre tiene por propio bien la razón, si ha llevado ésta a la perfección, ha alcanzado el fin último de su naturaleza»[19].

El alma racional es parte de la razón universal, y por eso conoce naturalmente la ley común a todos los hombres, porque la lleva inscrita en sí misma. Además, el alma es el principio rector del hombre, y por tanto debe regular sus acciones en conformidad con esa ley, siguiendo la naturaleza propia y la del todo, y evitando lo que la ley universal suele evitar.

En consecuencia, para los estoicos la virtud es la perfección de la característica propia del hombre, la razón. Por tanto, *vivir según la naturaleza es lo mismo que vivir según la razón y que vivir según la virtud.* Y la virtud, en cuanto actuación perfecta de la razón, coincide con la felicidad.

> «La virtud es una disposición a vivir según la naturaleza; ella es deseable por sí misma, no por algún tipo de miedo o esperanza o por cualquier causa externa; en ella reside la felicidad, ya que ella es como un alma hecha para armonizar toda la vida»[20].

Para los estoicos, pues, no tiene sentido hablar de muchas virtudes, porque todas están tan compenetradas entre sí que de hecho se trata de una sola[21].

18. Cfr. VON ARNIM, *S.V.F.*, III, fr. 2-19.
19. SÉNECA, *Epist.*, 76, 9.
20. DIÓGENES LAERCIO, VII, 89.
21. No quiere decir esto que los estoicos no distinguen diversos tipos de virtud, sino más bien que distinguiéndolas terminaban por unificarlas todas bajo la

Pero la virtud no es innata. Debe adquirirse para que llegue a gobernar perfectamente toda la vida; debe amarse y practicarse por sí misma y no por utilidad ni placer; la virtud excluye toda turbación, es la felicidad misma, y no necesita ni de la concupiscencia, ni del placer, ni de ninguno de lo que los hombres consideraban bienes. Al contrario, a la virtud acompañan la voluntad, la alegría y la imperturbabilidad. Los estoicos rechazan, por tanto, toda emoción o pasión, considerándolas como el origen de los males.

> «La pasión, (...), según Zenón, es o un movimiento del alma, irracional y contrario a la naturaleza, o bien un impulso excesivo»[22].

El sabio preocupándose por su *lógos*, deberá eliminar las pasiones y cualquier otro movimiento que pueda perturbar su ánimo; vivirá así la célebre *apatía* estoica. Estas afirmaciones evidencian el marcado intelectualismo estoico que, sometiendo la felicidad a la razón, comprometía la correcta comprensión de la naturaleza humana, por descuidar aspectos tan importantes como la voluntad y las tendencias irracionales.

Por otra parte, los estoicos, debido a su ontología del *lógos* inmanente y a la desaparición de la *polis* griega, pudieron concebir el derecho y la ley desde una óptica nueva, en parte superior a la de Platón y Aristóteles. *Como identificaron la razón con Dios, hablan de una ley eterna y universal y de una ley común a todos los hombres o ley natural.*

> «La ley no fue inventada por el genio humano ni fue una decisión arbitraria de los pueblos, sino es algo eterno que rige el mundo entero con sabios mandatos y prohibiciones. Así los estoicos sostenían que aquella ley primera y última fuese la mente divina que según razón da obligaciones e impone prohibiciones a todas las cosas; por eso es alabada la ley que los dioses dieron al género humano; en efecto, es la razón y la mente de un ser sabio capaz de mandar y prohibir»[23].

Sin embargo, no cabe olvidar que los estoicos no distinguieron entre providencia y ley natural; no hay, pues, para ellos una ley eterna que trascienda la racionalidad humana.

ciencia del bien y del mal, la prudencia (cfr. VON ARNIM, *S.V.F.*, I, frr. 200 ss. y III, fr. 302).

22. DIÓGENES LAERCIO, VII, 110.
23. CICERÓN, *De legibus*, II, 18.

En última instancia, el ideal estoico lo constituye el sabio que vive conforme a la naturaleza, domina las pasiones, soporta sereno el sufrimiento y se contenta con la virtud como única fuente de felicidad. Desde este punto de vista, el estoicismo más que una filosofía es una religión, que además no se conforma con la egoísta felicidad individual, sino que tiende a transmitir sus principios a los demás hombres, que en virtud de su doctrina sobre la naturaleza y el *lógos* son vistos como semejantes, superando de este modo las antiguas barreras impuestas por la raza o la sangre; los estoicos inauguran así un ideal cosmopolita.

> «Somos empujados por la misma naturaleza a amar a aquellos que hemos generado. De ello deriva que hay entre los hombres un recíproco sentido de interés de los unos hacia los otros, por lo cual es necesario que un hombre por el hecho mismo que es un hombre no parezca extraño a otro hombre.
>
> Estamos llamados por naturaleza a unirnos, y a asociarnos con los otros hombres y a una sociedad natural. Somos además empujados por la naturaleza a ayudar a cuantos más podamos sobre todo con la enseñanza y con el dar reglas de prudencia»[24].

24. CICERÓN, *De finibus*, III, 19, 62 y 20, 65.

CAPÍTULO III

EL ESCEPTICISMO

1. PIRRÓN

Cuando ante un problema se proponen diversas soluciones, puede surgir la actitud escéptica, hecho que se repite con alguna frecuencia en la historia del pensamiento. Un cierto escepticismo aparece ya en la época presocrática y retorna de nuevo con Pirrón.

Pirrón, nacido en Elida hacia el 365 a.C. inicia alrededor del 323, antes por tanto que Epicuro y Zenón, la tercera corriente doctrinal característica del helenismo. No fue propiamente fundador de una escuela, sino más bien el personaje que encarna un nuevo modo de vida que será tomado como modelo por quienes escuchaban sus enseñanzas, expuestas sobre todo en su ciudad natal, donde murió aproximadamente el 270.

Pirrón, igual que los epicúreos y estoicos, quiere dar una solución a los problemas de la vida, convencido que es posible alcanzar la felicidad; sin embargo, se distingue claramente de aquéllos en cuanto su solución no se apoya en ninguna certeza ni verdad determinada, sino al contrario, en la ausencia de toda verdad.

¿Cómo pudo llegar Pirrón a tal solución? Posiblemente por la influencia en él de diversos factores. Por una parte el momento histórico, que él vivió quizá más de cerca que ningún otro filósofo, pues participó en la expedición de Alejandro Magno, y es lógico que sintiera de un modo más directo el impacto de las revolucionarias innovaciones políticas y culturales operadas por el emperador. Además, el contacto vivo con los pueblos de oriente y con distintas formas de sabiduría, ayudó sin duda al surgimiento de su escepticismo. No puede olvidarse tampoco su formación filosófica, basada sobre todo en los atomistas y los

megáricos, que le ofrecieron el instrumento adecuado para formular su doctrina[1].

¿Pero en qué consiste y cómo argumenta Pirrón su pensamiento? *Su filosofía consiste sobre todo en un radical desprecio de cualquier tipo de ontología, en la afirmación del dominio absoluto de las apariencias y, por consiguiente, el rechazo del principio de no contradicción.* Vuelve Pirrón a repetir las afirmaciones de los sofistas, pero añadiendo todavía una ulterior radicalización; si para aquéllos era posible poner en el hombre el último criterio del ser y la verdad, Pirrón rechaza la posibilidad misma de que exista algún criterio:

> «Pirrón no ha dejado nada escrito, pero su discípulo Timón dice que aquel que quiere ser feliz debe considerar estas tres cosas: en primer lugar, cuál es la naturaleza de las cosas; en segundo lugar, en qué modo debemos disponernos respecto a ellas; en tercer lugar, qué sucederá a quienes se encuentren en esa disposición. Ahora bien, él dice que Pirrón muestra que las cosas son igualmente indiferentes, inmesurables e indiscriminables y por eso ni nuestras sensaciones ni nuestras opiniones pueden ser ni verdaderas ni falsas. En consecuencia, no es necesario concederles ninguna confianza, sino que es necesario estar sin opinión, sin inclinación, sin agitación, afirmando de cada cosa que es tanto como no es, o bien que es y que no es, o que ni es ni no es. Aquellos que tienen esta disposición conseguirán, dice Timón, en primer lugar la *afasia*, y después la *ataraxia*»[2].

Por tanto, el hombre deberá según Pirrón abstenerse de todo juicio *(afasia)* y, en consecuencia, mostrarse indiferente ante todas las cosas *(ataraxia)*, y en esto consistirá la felicidad.

Estas consecuencias, por otra parte, se desprenden necesariamente de la negación del principio de no contradicción, como ya había adelantado Aristóteles[3]; sin embargo, Pirrón sólo podía ser consecuente de modo parcial, pues —como también había advertido Aristóteles— el mismo hecho de negar todo criterio de verdad y proponer la *ataraxia* como fin de la conducta humana, supone ya tomar una posición determinada; si nada es verdadero, tampoco lo será la tesis de Pirrón según la cual no existe la verdad[4].

1. Cfr. G. REALE, *o.c.*, III, pp. 465 ss.
2. ARISTOCLES, *Praep. evang.* de Eusebio, XIV, 18, 26, 1-4.
3. Cfr. *Met.*, IV, 4.
4. «Pero si todos igualmente yerran y dicen verdad, para quien tal sostenga no será posible ni producir un sonido ni decir nada. Pues simultáneamente dice estas cosas y no las dice. Y, si nada cree, sino que igualmente cree y no cree, ¿en qué se diferenciará de las plantas?» *(Ibid.*, 1008 b 7 ss).

2. CARNÉADES

El escepticismo no termina con Pirrón. A él le sucede su discípulo Timón, a la vez que tomaba cuerpo en la Academia una posición en parte semejante a la suya. Fue enseñada primeramente por Arcesilao, pero sobre todo cobró fuerza con su discípulo Carnéades, gran dialéctico y retórico.

Carnéades nació en Cirene en torno al 219 a.C., aunque desempeñó su actividad didáctica principalmente en Atenas, en la Academia de la que fue escolarca; murió hacia el 129.

Carnéades se opuso al dogmatismo de los estoicos y en especial a Crisipo. Igual que Pirrón, Para Carnéades no existe ningún criterio de verdad[5].

La consecuencia debía, por tanto, ser la misma, suspender el juicio. Sin embargo, dado que es necesario obrar, Carnéades señala como criterio práctico para la vida la probabilidad.

> «Así razonaba Carnéades, contrastando con los otros filósofos, para demostrar la inexistencia del criterio. Sin embargo, solicitado también a él algún criterio para la conducta de la vida y la adquisición de la felicidad, fue obligado, en cierto modo, a tomar por cuenta suya una posición en este punto, asumiendo la representación probable, aquella probable y a la vez no contradicha y aquella examinada desde todas partes»[6].

Es decir, Carnéades admite diversos grados de credibilidad en las representaciones. El grado más alto de probabilidad será el de la representación que, examinada desde todas partes, no es contradicha por ninguna otra con ella relacionada; y cuando por falta de tiempo no sea posible el examen de todas las representaciones entre sí relacionadas, habrá que seguir los otros criterios de probabilidad.

La posición de Carnéades no mitiga, sin embargo, el escepticismo; para él no existe ningún criterio de verdad y, aunque teóricamente la consecuencia lógica sería la supresión del asentimiento y del juicio, en la práctica los hombres están obligados a dar su asentimiento a aquello que en sí es incomprensible. Por tanto, *el obrar humano para Carnéades no se puede fundar sobre ningún criterio objetivo de verdad, sino sobre el criterio subjetivo de la posibilidad.*

El escepticismo de Carnéades, de carácter dialéctico y negativo, no pudo tener después de su muerte una continuidad

5. Cfr. SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos*, VII, 159.
6. *Ibid.*, VII, 166.

duradera; de ahí que la Academia, olvidada la enseñanza platónica y vacía de cualquier otra doctrina positiva, fuera poco a poco derivando hacia el eclecticismo[7].

3. Sexto Empírico

La última fase del escepticismo griego está ligada al desarrollo de la medicina empírica, pues es precisamente la fundamentación en la experiencia una de sus características principales. Su mejor representante es Sexto Empírico, que vivió probablemente hacia la segunda mitad del siglo II d.C. De profesión médico, precisamente de la escuela empirista, es autor de una obra que resume muy bien la doctrina escéptica, *Los esbozos pirrónicos*, y otra que critica todas las demás filosofías, calificadas como dogmáticas, titulada *Contra los matemáticos*[8].

/ Como todo escepticismo, el de Sexto sostiene la imposibilidad del conocimiento objetivo y, en consecuencia, la necesidad de abstenerse de todo juicio. Sin embargo, a diferencia de Pirrón que reducía toda la realidad a apariencia, a fenómenos, *Sexto supone la existencia del objeto, de la cosa en sí*[9]; los fenómenos, por tanto, no absorben toda la realidad, son sólo parte de aquella relativa al hombre, pues fuera de ellos existen las representaciones intelectuales y los objetos reales que, sin embargo, no son de hecho cognoscibles.

Para Sexto, el obrar debe seguir a los fenómenos que él identificaba con los datos de los sentidos. Puede también el hombre poseer representaciones intelectuales, pero su valor es inferior al de los fenómenos, ya que tales representaciones pueden ser rechazadas por los datos sensoriales o por otras representaciones intelectuales.

> «El principio fundamental del escepticismo es, sobre todo, éste: a toda razón se opone una razón de igual valor. Con este

7. El eclecticismo de la Academia tiene en Filón de Larisa, nacido a mediados del siglo II a.C., y en su discípulo Antíoco de Ascalón sus más típicos representantes. Ellos constituyen lo que sería, en palabras de Sexto Empírico, la cuarta y quinta Academia respectivamente (cfr. *Bosquejos pirrónicos*, I, 220). En el mundo romano, el ecléctico más célebre es Cicerón, nacido en Arpino el 106 a.C., que continúa de algún modo la línea iniciada por Filón.

8. Los once libros de esta obra comprenden en realidad dos distintas: *Contra los matemáticos*, los seis primeros libros, y *Contra los dogmáticos*, los cinco restantes. No obstante, se citan bajo un sólo título.

9. Cfr. Sexto Empírico, *Contra los matem.*, VII, 383 y *Bosquejos pirrónicos*, I, 208.

principio, por tanto, creemos conseguir no establecer ningún dogma»[10].

Lo que nunca ocurrirá será lo contrario, es decir, una representación intelectual nunca podrá poner en crisis los datos de los sentidos. En consecuencia, el escéptico, según Sexto, puede dar su asentimiento a aquellas afecciones que proceden de las representaciones sensoriales, será pues, un asentimiento empírico, pero deberá suspender el juicio sobre su verdad, pues ningún medio es válido para establecer la objetividad y el valor del fenómeno.

«Los fenómenos aseguran solamente el hecho que ellos aparecen y no tienen, además de esto, la fuerza de mostrar que existen realmente»[11].

El ideal ético del escepticismo empírico continúa siendo la *ataraxia*, que ya no es concebida al modo de Pirrón; ahora se trata de vivir la vida siguiendo y moderando los impulsos naturales, respetando las leyes y costumbres del pueblo y ejerciendo un arte, a la vez que se desprecia toda filosofía que pretende explicar lo que no puede conocerse[12]. Consecuencia de todo ello será la imperturbabilidad, la *ataraxia*, fin último del hombre.

Una dificultad puede oponérsele a Sexto, y es la distinción entre fenómeno y cosa en la que fundamenta su nueva interpretación del escepticismo. En efecto, no se ve el motivo para no calificar de dogmática tal distinción que, por tanto, estaría en contradicción con el antidogmatismo que él defiende.

La filosofía escéptica cumple la misión para la que había surgido, es decir, oponerse a las construcciones helenistas, especialmente al estoicismo; el escepticismo antiguo «ha destruido una cierta filosofía, o mejor, una cierta mentalidad dogmática ligada a esa filosofía: ha destruido aquella mentalidad dogmática que había sido creada por los grandes sistemas helenistas, sobre todo por el sistema estoico. Y es muy significativo el hecho que el escepticismo en sus diversas fases, nazca, se desarrolle y muera en sincronía precisamente con el nacer, con el desarrollarse y con el morir de los grandes sistemas helenistas. Y es también bastante significativo que aquella mentalidad no sobreviva a Sexto»[13].

10. SEXTO EMPÍRICO, *Bosquejos pirr.*, I, 12.
11. SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matem.*, VIII, 368.
12. Cfr. SEXTO EMPÍRICO, *Bosquejos pirr.*, I, 23.
13. G. REALE, *o.c.*, IV, p. 211.

Así, mientras al escepticismo le llega la hora de su disolución, paralelamente en Alejandría comienza a formarse una nueva corriente de pensamiento que ahora estudiaremos bajo el nombre de neoplatonismo.

SEXTA PARTE

EL NEOPLATONISMO

Desde el siglo II a.C., las escuelas filosóficas muestran una tendencia cada vez más fuerte hacia el eclecticismo. Con este término se indica el aspecto característico de todas las escuelas de esta época, que yendo más allá de sus propias doctrinas toman y reúnen principios y elementos de las demás. Así, los platónicos de esta época se abren al estoicismo, aristotelismo y pitagorismo; lo mismo sucede con los estoicos y pitagóricos respecto a los demás. Puede considerarse Alejandría como el centro principal de este sincretismo, al que se incorporan doctrinas de procedencia oriental, del antiguo imperio de Alejandro Magno.

La experiencia del poder destructivo de la dialéctica del escepticismo, y la consiguiente actitud ecléctica, suscitó un recelo ante lo exclusivamente racional y se dio entrada en las escuelas a temas de inspiración religiosa. Por este procedimiento, los filósofos abandonan los temas especulativos, la filosofía pierde su carácter enciclopédico y se refugia primero en la moral y luego en la religión, buscando un sentido a la vida, una salvación.

Por este camino, desde el siglo I a.C. al II d.C., se rehabilitan constantemente los nombres de Aristóteles y, sobre todo, de Platón, y no faltan quienes se refugian en su autoridad para hacer valer sus escritos y su doctrina. El intento de las escuelas helenistas de interpretar la realidad desde instancias exclusivamente materialistas, cede ante la reaparición –a través de las doctrinas de Platón, Aristóteles– de principios trascendentes, que estarán ahora en la base de todas las nuevas corrientes filosóficas.

Con el nombre de *Platonismo medio* y *Neopitagorismo*, con grandes concordancias entre sí, se designan las dos corrientes de pensamiento de mayor consistencia en esta época y que sientan las bases para que un judío, *Filón de Alejandría*, cambie la

dirección de la filosofía y la oriente en sentido religioso. Así se hace posible la última gran síntesis del mundo griego: *el neoplatonismo*[1].

De un modo general, puede decirse que son principalmente dos los rasgos característicos de este período: por un lado, no hay aportaciones nuevas a la filosofía de la naturaleza, de los vivientes y del hombre; se recogen las doctrinas preferentemente de Platón, y las de Aristóteles. Además, el nuevo tema que aparece es el del Primer Principio, estudiado en sí mismo y en relación con el mundo; se trata, pues, de una filosofía que es teología y, en consecuencia, suscitará gran interés entre los primeros pensadores cristianos.

1. Para una información detallada sobre los precedentes del neoplatonismo, remitimos a G. REALE, *o.c.*, IV y ZELLER-MONDOLFO, *o.c.*, III, 4.

CAPÍTULO I

FILON DE ALEJANDRIA

Filón nació hacia el año 15 a.C. en el seno de una riquísima familia de armadores judíos instalados, desde mucho tiempo atrás, en Alejandría, y vinculada al emperador romano Claudio y al rey Herodes Agripa. Por eso, aunque es contemporáneo de Jesucristo, perteneció y vivió en un mundo completamente distinto: el greco-romano de Egipto. Sin embargo, fue un judio creyente de la diáspora, que conocía la Sagrada Escritura a través de la versión de los Setenta, realizada en su ciudad dos siglos antes. Se trata, pues, de un hebreo que vive culturalmente en el mundo helénico.

Muy joven se decidió por el estudio de la filosofía y a esa tarea debió dedicar la mayoría de su tiempo y esfuerzo:

> «Entregado a la filosofía y a la contemplación del universo y de lo que contiene, gozaba en espíritu de lo que es realmente hermoso, deseable y bienaventurado en el trato constante con pensamientos y doctrinas divinas, en las que encontraba una felicidad inagotable e insaciable. En mi espíritu, no se cobijaba nada rastrero, no me preocupaba por la gloria, las riquezas o la comodidad... y me felicitaba por haberme sustraído a las miserias de la vida humana»[1].

Filón fue sobre todo un teólogo, porque la fuente principal de su saber, como veremos, fue la Revelación del Antiguo Testamento, y su trabajo intelectual consistió sobre todo en una labor exegética de la Sagrada Escritura, con el fin de armonizar la Revelación con la filosofía de su tiempo. En este sentido son significativos los numerosos escritos de Filón: un comentario

1. *De specialibus legibus*, III, 12.

alegórico del *Génesis*, que contiene casi veinte títulos; la exposición de la ley mosaica, en seis obras, entre ellas *De Decalogo, De specialibus legibus* y *De virtutibus;* escritos de exégesis bíblica: *Quaestiones et solutiones in Genesim, Quaestiones et solutiones in Exodum*. Además tiene otras obras, las menos interesantes, de carácter exclusivamente filosófico.

Esta es, pues, la novedad que presenta el pensamiento de Filón, la unión entre religión y filosofía, que llamó poderosamente la atención de los Padres de la Iglesia, especialmente de los alejandrinos[2].

Pero, además, Filón tiene la importancia de poner en circulación un conjunto de conceptos que jugarán un papel decisivo en el desarrollo del neoplatonismo.

El pensamiento de Filón se nutre, por tanto, de dos fuentes distintas. Por una parte la filosófica, en la que están presentes en mayor o menor medida las principales corrientes doctrinales griegas, y de un modo privilegiado el platonismo. La base filosófica de Filón no es, pues, un eclecticismo, sino, sobre todo, el platonismo, aunque se sirve también de conceptos de origen estoico y aristotélico. Además, como se verá más adelante, el platonismo de Filón presenta ciertas peculiaridades en función de los conocimientos que le llegan a través de la Revelación.

La otra componente del pensamiento filoniano son las Sagradas Escrituras que conoció casi por entero. Para Filón es en la Biblia donde se contiene la verdad sobre Dios y el mundo. Por eso concibe la filosofía a su servicio; la verdadera sabiduría es la Revelación bíblica y no como hasta entonces la filosofía, que en él ocupa un segundo plano.

> «Como las ciencias sobre las que se basa la cultura general contribuyen al aprendizaje de la filosofía, así también la filosofía contribuye a la adquisición de la sabiduría. Ciertamente, la filosofía es el esfuerzo por alcanzar la sabiduría, y la sabiduría es la ciencia de las cosas divinas y humanas y de las causas de ellas. Por tanto, como la cultura general es sierva de la filosofía, así también la filosofía es sierva de la sabiduría»[3].

Con estas premisas se entiende que buena parte de la actividad especulativa de Filón se haya dirigido hacia la interpretación de la Sagrada Escritura. Ahora bien, Filón concibe

2. Filón influyó, sin duda, sobre Clemente y Orígenes; entre los Padres latinos se nota su influencia sobre todo en San Ambrosio.
3. *De congressu eruditionis*, 79.

la interpretación escriturística sobre todo en términos de alegoría. No es él quien inventa este método interpretativo, ya usado tanto por los rabinos de Palestina como por otros judíos alejandrinos[4]. Filón considera que la Escritura tiene un sentido literal que, sin embargo, es inferior al alegórico. La alegoría llega a penetrar, según Filón, en el alma misma del mensaje revelado, mientras la letra sólo da un sentido externo y superficial[5].

Después de este preámbulo podemos pasar a examinar algunos de los puntos centrales del pensamiento filoniano, que agruparemos en dos apartados, uno referido a Dios y otro al mundo.

1. DIOS

Filón tiene la importancia de recuperar la dimensión trascendente de la realidad descubierta por Platón y durante siglos olvidada. Para él existen realidades distintas de lo sensible, y entre ellas la más excelente es Dios, absolutamente simple e incorruptible[6]. Ahora bien, este Dios –a favor de cuya existencia Filón aduce numerosas demostraciones[7]– tiene caracteres bien diversos del demiurgo platónico. Por una parte, es un Dios creador; pero además es un principio absolutamente trascendente y, en consecuencia, incognoscible para el hombre e inefable, inexpresable mediante términos humanos. Para establecer la trascendencia divina Filón se apoya en la Sagrada Escritura[8], pero también presenta una justificación metafísica. En efecto, según Filón, si la inteligencia del hombre no puede aprehender la esencia divina, es porque se encuentra encerrada dentro del espacio y el tiempo. En cambio, Dios está fuera de esas categorías, las trasciende.

> «Ni siquiera el cosmos todo entero podría constituir un lugar adecuado y una morada de Dios, ya que es El quien es

4. La interpretación alegórica era utilizada en época de Filón tanto por autores paganos como judíos; testimonios de este método interpretativo son, por ejemplo, los fragmentos que se atribuyen a Aristóbulo, o la *Carta de Aristea* y la *Sabiduría de Salomón*, obras éstas de autor desconocido.

5. Ciertamente la Sagrada Escritura encierra un sentido literal y otro espiritual. Sin embargo, la exégesis simbólica que Filón hace del texto bíblico adolece de un defecto, pues busca el sentido espiritual mediante un instrumento inadecuado, como es la cultura helénica, ajena al contexto veterotestamentario y al sentido mismo de la Escritura Sagrada.

6. Cfr. *Legum allegoriae*, II, 1-3.

7. Cfr. *De special. leg.*, I, 32-35 y *De Abrahamo*, 74-76.

8. Cfr. *Ex.*, XX, 3.

lugar para sí mismo, y es El quien está lleno de sí mismo, y es El, Dios, quien es suficiente a sí mismo, y es El quien llena y contiene todas las demás cosas, que son pobres, solitarias y vacías, sin ser a su vez contenido por nada, siendo El el Uno y el Todo»[9].

Además, la incomprensibilidad de Dios descansa sobre su absoluta simplicidad, que elimina toda determinación o forma; por tanto, no puede ser definido ni consiguientemente nombrado. Sin embargo, eso no impide que el hombre intente su conocimiento, pues aunque sea sólo de modo parcial y negativo, puede alcanzar algunas de sus propiedades: incorpóreo, único, simple, etc. Y si todos estos términos sólo designan parcialmente a Dios, hay uno que de alguna manera consigue abrazarlo por completo, es el nombre que el mismo Dios reveló a Moisés: «Yo soy el que soy»[10].

«Dios respondió a Moisés: Diles que Yo soy Aquel que Es, para que, conociendo la diferencia entre eso que es y lo que no es, aprendan también que no hay absolutamente ningún nombre que pueda ser usado para designarme, yo soy el único al que compete el ser»[11].

Y aunque Filón no saca todas las consecuencias que siglos después la escolástica, y especialmente Tomás de Aquino, deducirán de esta doctrina, es también claro que para él esas palabras no indican solamente que Dios es, sino que es el Ser por excelencia, el Ser que es y será siempre y que hace que todas las demás cosas sean.

2. La creación

Filón introduce por primera vez en la historia de la filosofía la noción bíblica de creación. Las cosas, el mundo, todo ha sido creado por Dios.

«Dios, cuando generó todas las cosas, no las ha hecho simplemente visibles, sino que produjo aquello que antes no era, siendo El no solamente Demiurgo, sino también Creador»[12].

Sin embargo, en su explicación de la creación incluye una serie de elementos que no aparecen en la narración sagrada. Así,

9. *Leg. all.*, I, 44.
10. *Ex.*, III, 14.
11. *De vita Mosis*, I, 75.
12. *De somnis*, I, 76.

habla con frecuencia del *Lógos*, al que le atribuye distintos significados. El *Lógos* sería, por una parte, el mundo inteligible que Dios produce para servirse de él como de un modelo al crear el mundo sensible. Y si este primer significado de *Lógos* no presenta dificultades, en cuanto puede reconducirse al mismo Dios, del que sería su razón, en otras ocasiones Filón habla del *Lógos* como algo verdaderamente distinto de Dios, una especie de hipóstasis, a la que le atribuye el papel de causa instrumental y eficiente o incluso le hace ser el mediador entre Dios y las criaturas[13].

En sus diversos significados, el *Lógos* aparece como una realidad inmaterial y trascendente, algo divino, pero a la vez es en cierto sentido inmanente al mundo, en cuanto sirve a Dios como vínculo indestructible que unifica, conserva y gobierna el mundo y, por tanto, recuerda al *Lógos* estoico.

Además del *Lógos*, Filón introduce las Ideas procedentes de Dios; serían los pensamientos divinos, dotados de una realidad diferente a la de Dios y con la función de servir de arquetipos del mundo sensible. Su lugar sería el *Lógos* o mundo inteligible. Por lo tanto, las Ideas –o el Uno y la Díada– dejan de ser la realidad primera, que en Filón corresponde a Dios, y además cambia también su carácter paradigmático. Ahora el modelo es Dios e imagen suya es, en primer lugar y de un modo directo, el *Lógos*, imagen perfecta, y después las Ideas, que son sólo imágenes particulares, modelos particulares de las cosas. Y del mismo modo que en el *Lógos* distinguíamos el doble aspecto inmanente y trascendente, también en las Ideas cabe hacer igual distinción, pues siendo pensamientos de Dios, y por tanto trascendentes, desempeñan a la vez la función de formas concretas de cada cosa.

Las convicciones religiosas de Filón se hacen presentes también en su peculiar concepción del hombre, dotado además del alma racional, del Espíritu divino que le hace inmortal[14].

13. Filón no es en absoluto claro al tratar del *Lógos*; sobre los distintos significados que le atribuye, reenviamos a A. MADDALENA, *Filone Alessandrino*, Milano 1970, pp. 298 ss.

De todos modos, en esta confusa doctrina no puede verse un precedente del *Lógos* cristiano. San Juan cuando habla del *Lógos* se refiere a la Segunda Persona de la Santísima Trinidad, Dios hecho hombre, mientras Filón no considera al *Lógos* Dios, ni le otorga con claridad una personalidad y mucho menos hace referencia a una encarnación del Verbo.

14. Tal Espíritu lo deduce Filón de la narración del *Génesis*, II, 7, que interpreta en *Leg. all.*, I, 31 ss.

Su ética presenta también numerosas novedades y mira en último término a la unión íntima del hombre con Dios. Conociendo la creación y conociéndose a sí mismo, el hombre puede elevarse hacia Dios y vivir para El, ofreciendo su mismo pensamiento a quien es su Causa.

> «Así están las cosas: aquél que ha comprendido a fondo a sí mismo y ha desesperado grandemente viendo con claridad la nulidad que es propia de todas las cosas creadas, y aquél que desespera de sí mismo conoce a Aquél que es»[15].

15. *De somn.*, I, 60.

CAPÍTULO II

PLOTINO

Las lineas principales del pensamiento de Filón, trascendencia divina y primacía del espíritu o religiosidad, se combinan con un reaparecer del platonismo en Alejandría, que se extiende luego a Roma, Atenas, Antioquía, Pérgamo, etc. Como iniciador de la escuela de Alejandría se considera a Ammonio Sakkas, que vivió entre los siglos II y III d.C., y de quien sabemos muy poca cosa. Plotino será su mejor discípulo y sólo a través de sus escritos podemos intuir la estatura intelectual de su maestro[1].

Egipcio, natural de Lycópolis, Plotino comenzó en Alejandría, hacia el 232, a dedicarse por entero a la filosofía. En el 244 se instaló en Roma donde abrió una escuela y gozó de gran autoridad moral. Plotino no comenzó a escribir hasta el año 254 y, como cuenta su discípulo Porfirio, a causa de su falta de visión escribía de modo continuo, como si conversara por escrito[2]. Esas obras fueron después ordenadas por el mismo Porfirio, que dividió los 54 tratados en seis grupos de nueve y así nacieron las *Enéadas*. Plotino murió en el 270 después de una larga enfermedad.

En el pensamiento de Plotino se pueden encontrar las huellas de muchos de los filósofos anteriores, desde Parménides hasta Filón de Alejandría. No obstante, es sobre todo la doctrina de Platón la que para él tiene mayor autoridad. Pero esto no quiere decir que su filosofía sea sólo un eclecticismo poco original; al contrario, hay que reconocer en el pensamiento plotiniano un nuevo espíritu que revive y otorga un sentido distinto a las viejas

1. Cfr. PORFIRIO, *Vida de Plotino*, 3. Sobre el pensamiento de Ammonio, además de la doctrina de sus discípulos Plotino y Orígenes el Pagano, poseemos los testimonios de Herocles de Alejandría y Nemesio de Emesa, ambos del siglo V d.C.
2. Cfr. PORFIRIO, *Vida de Plotino*, 8.

doctrinas[3]. Este espíritu, al menos parcialmente, puede apreciarse en el carácter peculiar de su escuela que miraba no a la formación de futuros políticos, como la Academia, ni de hombres de ciencia, como el Liceo, ni tampoco a dar la felicidad, como la Estoa o el Jardín; *Plotino quería enseñar el camino que conduce a la unión íntima con Dios.*

> «De hecho, Meta y Fin para él era el acercarse y unirse con Dios que está por encima de todo»[4].

Pero el pensamiento de Plotino no se reduce a un misticismo, sino que esa aspiración espiritual está sostenida por una explicación racional de la realidad, por una filosofía.

Dentro de su doctrina pueden distinguirse algunos puntos centrales, como son la separación absoluta entre lo sensible y lo inteligible, y la absoluta trascendencia del Primer Principio. Además, Plotino distingue dentro de las realidades inteligibles tres hipóstasis, el Uno, el Espíritu y el Alma, procedentes cada una de la anterior; también mediante el mismo proceso se origina el mundo sensible. Todo procede del Uno y todo debe retornar al Uno, y dicho retorno el hombre puede realizarlo ya en esta vida mediante una unión mística que constituye su fin último.

La trascendencia del Uno

Según Plotino, por encima de todo ente, de toda determinación o forma, existe un principio absoluto que es el fundamento de todo: el Uno. Todo ente es tal en virtud de su unidad; de ella depende su existencia. Y cuanto más unidad tenga una cosa, también tendrá más ser, y en último término, *aquello que está por encima incluso del ser y de lo que él depende es el Uno*[5].

> «Todos los entes son entes en virtud del Uno, no sólo los así llamados en sentido primero, sino también los que se dicen sus atributos. Porque ¿qué es lo que podría existir que no fuera

3. Sobre las fuentes del pensamiento de Plotino, cfr. AA. VV. *Les sources de Plotin*, Vandoeuvres-Genève, 1957.

4. Cfr. PORFIRIO, *Vida de Plotino*, 23.

5. La primacía que Parménides había otorgado al ser, termina por convertirse en Plotino –a través de la mediación platónica– en el primado absoluto del Uno. Posteriormente Avicena y Averroes, y luego la escolástica, devuelven al ser la condición de principio y hacen depender de él al Uno y al Bien. Sobre la importancia del neoplatonismo como fuente de la filosofía escolástica, véase K. KREMER, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden 1966.

uno? (...) De los entes que decimos que son uno hacemos esta afirmación con una referencia concreta a su propia realidad. De modo que cuanto menos ser menos unidad, y cuanto más ser más unidad»[6].

Las características que Plotino otorga a su Primer Principio son, primeramente, su absoluta simplicidad, que impide identificarlo con el Alma o con el Espíritu, que son las otras hipóstasis que admite. *El Uno, la primera hipóstasis, debe ser absolutamente simple, principio sin principio*[7]. Además, el Uno es infinito en sentido de perfección plena, de absoluta potencia o energia. Es un infinito inmaterial y acto puro ilimitado y, en consecuencia, no podrá tener ninguna determinación, será por tanto inefable.

«No es tampoco nada finito, porque ¿qué es lo que podría limitarle? Ni es nada infinito, al menos en el sentido de la magnitud, porque ¿hacia dónde deberia avanzar? ¿Y qué podría resultar de esto, si de nada tiene necesidad? Sin embargo, su potencia posee la infinitud, porque nunca podría echar nada de menos, ya que los seres a los que nada falta existen gracias a El»[8].

Plotino designa también con frecuencia al Uno con el nombre de Bien; el Uno se identifica con el Bien, es el super-Bien.

«Queda, pues, de manifiesto que lo que es causa de todas las cosas no es ninguna de entre ellas. No digamos entonces que es el Bien, ya que el Bien a El se debe; digamos mejor que es el Bien que se encuentra por encima de todos los bienes»[9].

Por último, hay que añadir que para Plotino *el Uno es causa de sí mismo.* Es un principio absoluto que se crea a sí mismo, se autoproduce. Y ese hacerse no disminuye su unidad, pues su obrar es su ser, y su ser es también su querer; el Uno es lo que quiere ser, y quiere ser aquello que es, «lo más alto que se puede imaginar»[10].

«Concedido que el Principio actúe y que sus actos sean obra de su voluntad (porque es evidente que no actuará sin

6. *Enéadas*, VI, 9, 1. Dos puntos del pensamiento de Plotino recuerdan las doctrinas no escritas de Platón: la concepción de un Uno más allá del ser y la pluralidad de planos de lo real. Plotino se separa de la doctrina platónica al transformar el dualismo de los principios en un monismo radical. Cfr. H. KRÄMER, *o.c.*, pp. 235-7.
7. Cfr. *Ibid.*, VI, 9, 2.
8. *Ibid.*, V, 5, 10.
9. *Ibid.*, VI, 9, 6.
10. *Ibid.*, VI, 8, 10.

quererlo), sus actos, no cabe duda, constituirán su esencia, y su voluntad, a su vez, quedará identificada con ella. Se tratará de algo que es como quiere ser, de algo que no cabe decir que quiere y actúa según su naturaleza, puesto que tiene la esencia que desea tener por su acto. Es, por consiguiente, totalmente dueño de sí porque su ser depende de El»[11].

La procesión descendente

Para Plotino *todo procede del Uno, pero no de un modo inmediato, sino gradualmente,* como él mismo explica sirviéndose de numerosas metáforas. En una de ellas se sirve de la luz, que irradia claridad de modo gradual, como en círculos concéntricos; así procede todo del Uno y en primer lugar el *Nous* o Espíritu, luego el Alma y, por último, la materia y el mundo sensible[12].

El principio, el Uno, siempre permanece inalterado, no se empobrece generando, y lo generado es siempre inferior y no necesario para el generante. Ahora bien, la procedencia de todo desde el Uno, ¿es necesaria o no? ¿Podría el Uno no haber generado?

Plotino distingue dos tipos de actividad en el Primer Principio[13]; una es aquella que se identifica con su propio ser y otra que hace que del Uno deriven todas las demás realidades —«tenemos a nuestro alcance el ejemplo del fuego, en el que hay un cierto calor que constituye su esencia y otro calor que proviene de éste cuando ejerce su característica actividad»[14]. La segunda actividad, que origina la procedencia de todo desde el Uno, depende necesariamente de la primera, y en este sentido las cosas proceden necesariamente del Uno; pero hay que recordar que la esencia del Uno es voluntad de ser aquello que es, es decir, en cierto sentido *la procesión de las cosas del Uno es una necesidad querida.*

a) Inmediatamente del Uno procede el *Nous* o Espíritu que primero es pensamiento indefinido que, contemplando al Uno, queda determinado como Espíritu[15].

> «El Bien es un principio y de El saca el Espíritu los seres que produce. Porque en cuanto el Espíritu mira hacia el Bien ya

11. *Ibid.*, VI, 8, 13.
12. Cfr. *Ibid.*, IV, 3, 17.
13. Cfr. *Ibid.*, V, 4, 2.
14. *Ibid.*, V, 4, 2.
15. Cfr. *Ibid.*, V, 2, 1.

> no le es lícito querer otra cosa que lo que hay en El; de otro modo no podría ser Espíritu productor (...) El Bien ofrece al Espíritu aquello que El mismo no tenía. Así de la unidad del Bien deriva, por el Espíritu, la multiplicidad, cuya potencia no puede él acoger, por lo cual la rompe y la multiplica todavía más»[16].

Es decir, el Espíritu, llenado o fecundado por el Uno, se contempla a sí mismo y se contempla como múltiple. El Espíritu es el lugar de las formas, posee en sí las Ideas de todas las cosas, es el mundo inteligible[17]. Sin embargo, para Plotino, esa dualidad Inteligencia o Espíritu e inteligibles no rompe la unidad del Espíritu, pues concibe las Ideas como siendo a la vez inteligibles e inteligentes; las Ideas están en el Espíritu y son a la vez ellas mismas Espíritu[18].

Además, el Espíritu posee una potencia infinita que no puede sino generar otra realidad jerárquicamente inferior, el Alma.

> «Encontrándose, pues, en toda su plenitud, debió engendrar, pues una potencia semejante no podía quedar incapaz de engendrar»[19].

b) La procesión del Alma desde el Espíritu es semejante a la de éste respecto al Uno. En el Espíritu se puede distinguir, como en el Uno, una doble actividad, inmanente una y otra que sale fuera de él y es consecuencia de la primera. El producto de la segunda actividad, contemplando el Espíritu, se hace Alma.

> «Porque el Espíritu, efectivamente, ve el Uno y de ninguna otra cosa tiene necesidad. El Uno, sin embargo no tiene necesidad de él. Lo que nace, pues, del término superior al Espíritu es el Espíritu mismo, que es superior a todas las demás cosas, porque todas las demás cosas vienen después de él. Así, el Alma es el pensamiento y la actividad del Espíritu, lo mismo que éste es el pensamiento y la actividad del Uno. Pero el pensamiento del Alma es oscuro, porque, como siendo imagen del Espíritu debe mirar hacia él, lo mismo que el Espíritu ha de mirar hacia el Uno para ser Espíritu. Y lo ve, ciertamente, sin estar separado de El, porque nada hay que se encuentre entre ambos, como nada hay tampoco entre el Alma y el Espíritu»[20].

16. *Ibid.*, VI, 7, 15.
17. Cfr. *Ibid.*, V, 6, 6.
18. Cfr. *Ibid.*, V, 9, 8.
19. *Ibid.*, V, 1, 7.
20. *Ibid.*, V, 1, 6.

La función que Plotino otorga al Alma es la de producir todas las cosas y gobernarlas. Es, se podría decir, una especie de demiurgo platónico, que viendo el mundo inteligible, el Espíritu, produce las cosas[21].

El Alma es la tercera de las hipóstasis, aquella que está en el confín con el mundo sensible y participa de él; «cuenta, sin duda, con una parte divina, pero colocada en el extremo de los seres inteligibles y en la vecindad de la naturaleza sensible, ha de dar a esta naturaleza algo de sí misma, recibiendo a cambio algo de ella»[22]. El Alma se hace presente en lo sensible a través de la jerarquía de almas que Plotino establece, las últimas de las cuales serían las almas individuales que gobiernan y animan cada cuerpo; todas las almas, sin embargo, están presentes en la misma Alma universal y primera[23].

c) Pero queda por explicar todavía cómo se origina lo corpóreo, lo sensible, desde un principio inmaterial y trascendente. ¿De dónde procede la materia? Hemos visto antes cómo en la procesión del Espíritu era necesario que la actividad procedente del Uno contemplara al mismo Uno para determinarse como Espíritu; sin esa contemplación la actividad del Uno quedaría indeterminada, sería una especie de materia infinita, indefinida e ilimitada, pero no sensible, sino solamente inteligible. La materia sensible es para Plotino una copia de aquella inteligible[24]; sería como el residuo de la actividad del Uno, aquello que no ha podido ser determinado, hecho hipóstasis. Es privación de la potencia del Uno y, por tanto, del Bien, y por eso es principio del mal.

> «De aquí surge la necesidad que en la procesión de El, o si se prefiere expresar de otra manera, en aquel perenne degradarse y alejarse, se tenga un último, después del cual no es posible que venga a la existencia ninguna otra cosa: y esto es el mal. Que exista el término sucesivo al primero es necesario; en consecuencia habrá también un término extremo: la materia, esto es, aquello que ya no tiene nada de El»[25].

Es el Alma quien genera directamente la materia, que es su misma actividad incapaz de contemplar a quien la ha engendrado; y es el Alma también el principio que ordena y da forma a esa

21. Cfr. *Ibid.*, III, 1, 8; IV, 3, 10 y IV, 8, 3.
22. *Ibid.*, IV, 8, 7.
23. Cfr. *Ibid.*, IV, 4, 4.
24. Cfr. *Ibid.*, II, 4, 15.
25. *Ibid.*, I, 8, 7.

materia. El Alma contempla las Ideas que constituyen el Espíritu y las introduce en el mundo sensible[26].

También las almas de los hombres, que en su origen estaban unidas al Alma universal y podían contemplar en el Espíritu la totalidad de las cosas, son introducidas en el mundo sensible, en los cuerpos. Su fin será en consecuencia volver a unirse con el Principio, con el Uno, cosa que es posible alcanzar ya en esta vida[27]. Es fácil comprender las consecuencias éticas de esta doctrina que, como ninguna otra antes, busca el bien del alma excluyendo de modo absoluto toda referencia al cuerpo[28].

> «El deseo humano no debería limitarse a estar sin culpa, sino a ser Dios»[29].

El retorno al Uno

La explicación filosófica de Plotino incluye, además de la procedencia de todo desde el Uno, el posterior retorno de todo al Principio.

En el caso del hombre, para conseguirlo deberá en primer lugar practicar las virtudes para ir haciéndose semejante a Dios. Y las virtudes miran sobre todo a liberar al hombre de lo sensible. Alcanzando ese grado de virtud, puede el hombre contemplar el Espíritu y vivir su misma vida.

Pero además, se puede contar en este mundo con la ayuda de todo aquello que es reflejo del Bien, es decir, las formas que recuerdan al alma su origen divino; el hombre deberá ir ascendiendo a través de las formas, desde las sensibles hasta las incorpóreas, y alcanzar así su Principio[30].

En origen todo estaba en el Uno y todo procede de él mediante diversificaciones sucesivas; el camino de retorno hacia el Uno supondrá, por tanto, la superación de toda diferenciación. Y esto es posible para el hombre si se sabe separar del cuerpo y de todo lo sensible; de la parte afectiva del alma, de su razón discursiva, de todo lo que distancia el alma del Uno[31]. El alma

26. Cfr. *Ibid.*, III, 2, 16.
27. Cfr. *Ibid.*, IV, 3, 24.
28. Cfr. PORFIRIO, *Vida de Plotino*, 1-2.
29. *Enéadas*, I, 2, 6.
30. Cfr. *Ibid.*, I, 6, 6.
31. Cfr. *Ibid.*, VI, 6, 5 y VI, 9, 7.

debe volver a ser ella misma para poder unirse al Espíritu y a través suyo al Uno.

> «No nos admiraremos en verdad de ver privado de toda forma, incluso de la forma inteligible, ese objeto que produce tan arrebatados deseos. Porque cuando el alma cobra un intenso amor por El, se desprende ya de toda forma, incluida la forma inteligible que pudiera haber en ella. No puede realmente poseer ese objeto ni actuar conforme a lo que El es, si ve y se preocupa de cualquier otra cosa. Conviene que no tenga a su alcance ni bien ni mal alguno para que lo reciba en completa soledad»[32].

Esa unión con el Uno Plotino la denomina éxtasis, contemplación en la que el alma se llena del Uno asimilándose a El[33].

32. *Ibid.*, VI, 7, 34.
33. Cfr. *Ibid.*, VI, 9, 11.

CAPÍTULO III

LAS ESCUELAS NEOPLATONICAS

Después de Plotino y a causa de diversas influencias, la doctrina neoplatónica se diversifica hasta formar cinco escuelas de caracteres distintos, además de aquella fundada por Ammonio y la propia de Plotino[1].

Como continuadores inmediatos de Plotino y manteniendo el carácter principalmente especulativo de su escuela, se pueden señalar a Amelio y Porfirio.

En Siria florece en el siglo IV la escuela de Jámblico. La escuela de Atenas, fundada por Plutarco, es de finales de ese mismo siglo y su principal representante será Proclo. Estas dos escuelas tienen una orientación marcadamente religiosa y de hecho se constituyeron en defensoras del politeísmo.

Todavía aparece más acusado el carácter religioso en la escuela de Pérgamo, fundada por Edesio, discípulo de Jámblico. En esta escuela queda muy reducida la componente especulativa.

Por último, en la escuela de Alejandría –contemporánea a la de Atenas– y en los neoplatónicos latinos de los siglos IV y V prevalece el interés erudito; gracias a ello, y especialmente a través de los autores del occidente latino –Calcidio, Mario Victorino, Macrobio, Boecio, etc.– pudo tenderse el puente de unión entre la antigüedad y el medievo.

En las páginas que siguen nos ocuparemos sólo de Porfirio y Proclo, a quienes consideramos los principales representantes –después de Plotino– del neoplatonismo.

1. Sigo aquí la división de las escuelas neoplatónicas y sus tendencias que presenta G. REALE, *o.c.*, IV, pp. 619 ss. y que corrige la tradicional clasificación de tres escuelas –la de Plotino, la siriaca de Jámblico y la de Atenas– que hacía Zeller.

1. PORFIRIO

Nacido en Tiro hacia el 233, Porfirio estudió en Alejandría y Atenas. En el 262 ingresa en la escuela de Plotino en la que permanece, salvo un corto período que transcurrirá en Sicilia, hasta la muerte del maestro. Porfirio murió alrededor del 305.

Entre sus numerosos escritos se pueden mencionar, además de la *Vida de Plotino* y la edición de las *Enéadas*, el *Isagogé*, un *Comentario a las Categorías de Aristóteles*, la *Vida de Pitágoras*, *Carta a Marcela*, *Contra los cristianos* y *Sentencias sobre los inteligibles*.

Su filosofía sigue la doctrina de Plotino, pero la modifica en algunos puntos. Así, por ejemplo, incluye en cada una de las tres hipóstasis ya señaladas por Plotino tres elementos diferentes que sólo se distinguen por el predominio de uno sobre los otros. La primera hipóstasis es el Uno o Subsistencia, precisamente por ser la Subsistencia el término predominante y en él se confunden los otros dos, la Vida y la Inteligencia. Los tres elementos están en cada una de las hipóstasis, pero sólo uno de ellos prevalece subsumiendo a los otros dos. Las hipóstasis restantes serán, por lo tanto, la Vida y la Inteligencia[2].

Por lo que se refiere a la ética, a la que dedicó particular espacio, considera la salvación del alma en términos de liberación del cuerpo; para ponerla en práctica cuenta el hombre en su interior, en la inteligencia, con la presencia de Dios y su ley.

> «Dios se refleja sobre todo en las mentes puras, pero no se puede ver ni a través del cuerpo, ni a través de un alma torpe y oscurecida por el vicio. La belleza de Dios está intacta, su luz es Vida resplandeciente de verdad; el vicio es falsedad y causa de la ignorancia y es deformación debido a la fealdad moral (...) Sigue el intelecto, pues, a Dios y contempla en sí su imagen; el alma siga al intelecto; al alma sírvale, en cuanto es posible, el cuerpo purificado por el alma pura»[3].

Movido por la convicción de la posibilidad de conciliar Platón y Aristóteles, Porfirio comentó algunas de sus obras. En este ámbito el más conocido de sus tratados y el de mayor influjo en la posterior historia de la filosofía, fue el *Isagogé*, una breve introducción a los problemas planteados por las *Categorías* de Aristóteles. En su comentario tiene origen una de las cuestiones

2. Cfr. P. HADOT, 'La métaphysique de Porphyre' en *Porphyre*, Vandoeuvre-Genève 1966, pp. 127 ss.
3. *Carta a Marcela*, 13.

que más agitaron la especulación filosófica de la edad media, los universales, es decir, el problema de si los géneros y especies subsisten.

> «Y para empezar, por lo que respecta a los géneros y las especies, sobre la cuestión si son entidades existentes en sí o si son simples concepciones puestas en la mente, y, admitido que sean entidades existentes, si son corpóreas o incorpóreas, y si por último son separadas o existen en las cosas sensibles y en dependencia de ellas, me abstendré de hablar, ya que un problema semejante es demasiado profundo y exige una investigación distinta y más amplia; sin embargo, intentaré mostrarte aquí las conclusiones más seguras desde un punto de vista lógico, a las que han llegado sobre estos últimos puntos y sobre los objetos de mi investigación, los antiguos, y en particular los peripatéticos»[4].

2. Proclo

Proclo es el principal filósofo de la escuela de Atenas, escuela platónica que representa el último exponente de la filosofía griega pagana, una especie de refugio en un mundo dominado por la cultura cristiana.

Proclo nació en Constantinopla alrededor del 410, pero pronto, hacia los veinte años, se traslada a Atenas, donde escuchó la doctrina de Siriano; allá permaneció hasta su muerte en el 485[5].

De entre sus numerosas obras, las más representativas son la *Elementatio Theologica* y *In Platonis theologiam*. Además compuso numerosos comentarios a los diálogos de Platón, como por ejemplo *In Alcibiadem, In Cratylum, In Parmenidem, In Rem Publicam, In Timaeum*.

La actividad de Proclo abraza, además del aspecto especulativo, el ámbito religioso, pues para él no era la razón el único medio de acceso a la verdad, también el mito y la fe conducen a Dios[6]. Así se explica su interés por comentar no sólo a Platón, sino también a los antiguos poetas griegos, y su dedicación a la teurgia[7].

4. *Isagogé*, 1.
5. Las noticias biográficas de Proclo nos llegan sobre todo a través de su discípulo MARINO DE NEÁPOLIS, *Vida de Proclo*.
6. Cfr. *Teología platónica*, I, 26.
7. Proclo fue buen conocedor del orfismo y de los oráculos caldeos, que comentó en diversas obras –*Teología órfica*, *Armonía de Orfeo* y *Comentario a los oráculos caldeos*– y cita con mucha frecuencia en otras. Respecto a su actividad teúrgica –es decir la evocación a los dioses y la comunicación con ellos a través de símbolos–, heredada de Plutarco, Marino ofrece numerosos testimonios (cfr. *Vida de Proclo*, 28).

Su pensamiento filosófico sigue las líneas marcadas por Plotino, pero multiplicando las hipóstasis y complicando sus relaciones.

El principio supremo, perfección primera de la que todo lo demás depende, es el Uno, pero entre el Uno y las hipóstasis inteligibles están las *Enadas*, con caracteres semejantes al Uno y por encima del Ser, de la Vida y del Pensamiento.

Proclo pretende resolver el paso desde el Uno a lo múltiple, y eso explica la sucesión de innumerables términos mediadores. Sólo el Primer principio es absolutamente Uno, todo lo demás, participando de la unidad, del Uno, es ya de algún modo múltiple.

> «Pues si es o está unificado, tiene que participar de alguna manera de la unidad, a saber, en aquel aspecto en que se dice que está unificado, y lo que participa de la unidad es uno y no-uno. En cambio, el Uno en sí no es uno y no-uno: pues si también éste fuera uno y no-uno, entonces la unidad que contiene contendría a su vez este par de elementos y se produciría un proceso al infinito, ya que no íbamos a encontrar ninguna unidad simple en la que nuestro análisis pudiera detenerse, antes bien todo sería uno y no-uno»[8].

El Uno de Proclo es semejante al de Plotino; toda multiplicidad debe estar precedida por un primero, por un Uno, que es descrito como incomunicable, inefable, causa secreta que –estando por encima del ser[9]– produce todo y atrae todo hacia sí; de El sólo podemos saber lo que no es: ni ente ni no-ente. El mundo sensible no puede proceder directamente del Uno, pues para Proclo entre lo superior y lo inferior debe haber un algo intermedio. Por eso las primeras hipóstasis deben unirse al Uno mediante las *Enadas*, que están por encima del Ser, la Vida y el Pensamiento, y diferenciándose del Uno son sin embargo afines a El y pueden comunicarse y ser conocidas. De las *Enadas* procede la acción divina sobre el mundo, mientras el Uno queda fuera de toda posible relación con él[10].

De las *Enadas* proceden primeramente el Ser, la Vida y el Pensamiento, que participan entre sí y se contienen unas en otras.

> «Entre estos principios el Ser será el primero; porque está presente en todas las cosas que viven y son inteligentes –ya que todo lo que vive y participa de la intelección necesariamente

8. *Elementos de Teología*, 4.
9. Cfr. *Ibid.*, 1-3; 8, 11-13; *Teol. plat.*, II, *passim*.
10. Sobre las Enadas, cfr. *Elem. de teol.*, 113-115; 118-121; *Teol. plat.*, 5, 19.

es–, pero no es verdad lo contrario –porque no todo lo que es vive y posee el ejercicio de la inteligencia. La Vida ocupa el segundo lugar; pues todo lo que participa del pensamiento participa también de la vida, pero no en sentido inverso, ya que muchas cosas viven pero carecen de inteligencia y conocimiento. El tercer principio es el Pensamiento; porque todo lo que, en alguna medida, es capaz de conocer vive y es. Si, pues, el Ser produce un número mayor de efectos, la Vida un número menor y el Pensamiento un número menor aún, el Ser es el primero, el siguiente la Vida y viene luego el Pensamiento»[11].

Del Ser, compuesto de ilimitado, o fuerza infinita, y límite, surge el mixto o esencia, primer ente real en cuanto participa del ser. Todos los entes, por participar del ser, tendrán esos dos principios, ilimitado y límite[12].

De las otras hipóstasis deduce Proclo las restantes realidades; de la Vida se distingue una triada y de ella otras posteriores; del Pensamiento se desprenden las hebdómadas[13]. Además, Proclo identifica las *Enadas* y las hipóstasis con los dioses[14].

Como se ve, la complicación del sistema de Proclo es grande. Más interesante que describir todo el proceso es, sin duda, señalar las leyes que lo regulan.

En primer lugar, la ley general que gobierna el proceso está marcada por tres momentos: la permanencia inmutada del principio superior; la procesión de los seres, o el salir de lo causado de la causa y, por último, el retorno de lo causado a la causa, o conversión[15]. Esta ley general se aplica no sólo a toda la realidad, sino a cada uno de los principios particulares, repitiéndose en todos los grados de la procesión. De este modo se establece una relación rigurosa desde el Uno hasta la realidad más ínfima, un movimiento continuo de descenso y ascenso.

Lo que es superior y causa permanece inmutable y, a la vez, produce; la procesión es como un multiplicarse de la causa, de modo que lo procedido es semejante al principio del que procede; tiene su misma naturaleza, aunque no del mismo modo: es inferior,

11. *Elem. de teol.*, 101.
12. Cfr. *Ibid.*, 87 ss.
13. Sobre las sucesivas procesiones que señala Proclo, reenviamos a las pp. 140 ss. de ZELLER-MONDOLFO, *o.c.*, III, 6.
14. Como es sabido, Proclo intenta con su deducción explicar la producción de lo múltiple desde lo Uno y, a la vez, justifica la armonía entre la unidad de lo divino y el politeísmo tradicional. A este respecto, cfr. *Teol. plat.*, V, 3 y VI *passim*; *Elem. de teol.*, 113 y 184.
15. PROCLO expone las leyes de la procesión en *Elementos de teología*, 25-39.

menos potente, por ser producido. Y, además, lo producido aspira, por su afinidad con la causa, a retornar a ella.

Todo está en todo, pues la causa permanece de algún modo en lo causado y lo causado en la causa. El principio inferior está en el superior como en su causa; el superior se encuentra a la vez en el inferior en cuanto éste participa de él.

> «Así, pues, en la medida en que tiene un elemento de identidad con el productor, el producto permanece en él; en la medida en que se difiere, procede de él. Pero al ser semejante a él, es a la vez idéntico en algún aspecto y distinto de él; en consecuencia, permanece y sale de él hacia adelante, procede, y las dos relaciones son inseparables»[16].

Otra ley del sistema de Proclo es la ya mencionada de la composición de todo ente de límite y de ilimitación; toda realidad, inteligible o sensible, a excepción del Uno, está compuesta de estos dos elementos y, en consecuencia, es una mezcla de ellos.

> «Pues si tiene (todo ente) una potencia infinita, es evidentemente infinito, y en este sentido tiene el infinito como elemento. Y, si es indivisible y unitario, en este sentido participa del límite; porque lo que participa de la unidad es infinito. Pero es a un tiempo indivisible y de una potencia infinita. Por consiguiente, todo verdadero ente está compuesto de límite y de infinito»[17].

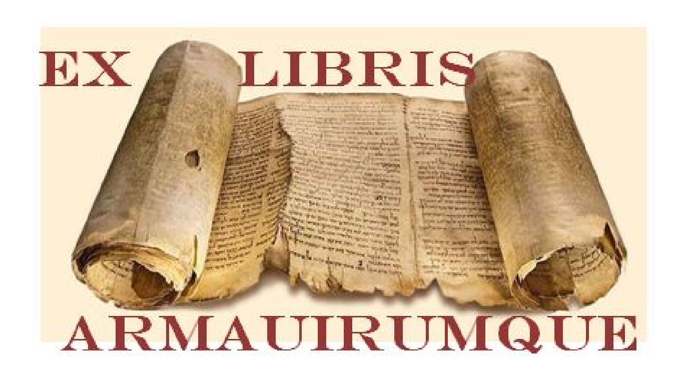
Pero la mezcla de los dos elementos no debe entenderse sólo como efecto, pues también es causa. Y en cuanto tal predominará el elemento infinito o el finito, según los momentos de la producción. La procesión misma se corresponde con el elemento infinito, fuerza infinita, mientras en la conversión o retorno predominará el límite. Por otra parte, esos momentos del proceso no deben pensarse cronológicamente distintos, sino como simultáneamente presentes en todo proceso productivo.

Por lo que se refiere a la ética, Proclo mantiene el ideal neoplatónico de la unión con lo divino, pero para él tal unión no se realiza sólo mediante el esfuerzo intelectual, como en Plotino. Proclo cree en la eficacia de las prácticas teúrgicas y los testimonios de Marino lo confirman. Además, Proclo cree en la participación del alma en lo divino, el Uno, y esa participación le permite unirse a El[18].

16. *Elem. de teol.*, 30.
17. *Ibid.*, 89.
18. Cfr. *Teol. plat.*, I, 3.

Proclo hace un enorme esfuerzo dialéctico para explicar el origen de toda la realidad desde el Uno, la continuidad que existe entre los seres y la relación entre ellos y el Principio. Su esfuerzo será útil para la filosofía medieval que tomará de él, a través sobre todo del *Liber de Causis*, que no es sino un resumen de la *Elementatio*, algunos elementos[19].

Después de Proclo no aparece ningún otro pensador de relieve dentro del neoplatonismo y poco a poco esta doctrina, y con ella la filosofía griega pagana, termina por extinguirse. La fecha oficial que marca el final de este período de la historia de la filosofía es el año 529, en que Justiniano prohibió a los paganos todo oficio público y, por tanto, tener escuelas y enseñar. Pero el edicto del emperador no hizo sino acelerar jurídicamente una realidad producida por toda una serie de sucesos precedentes; y el más importante, sin duda, fue el advenimiento y la difusión del mensaje cristiano. La riqueza y profundidad de la nueva doctrina presentaba ante el mundo pagano la verdadera respuesta a las exigencias de saber y de reforma moral que los griegos habían experimentado sin llegar nunca a resolver con eficacia.



19. Santo Tomás de Aquino comentó el *de Causis* que es, sin duda, una de las fuentes de su pensamiento, vehículo importante a través del que conoce el neoplatonismo. Sin embargo, la vitalidad del pensamiento de Proclo va más allá de la edad media; en efecto, su filosofía fue muy apreciada también por los dialécticos modernos y, en especial, por Hegel.

CUADRO CRONOLOGICO

a.C.	*Sucesos filosóficos*	*Otros sucesos*
585	Tales predice el eclipse solar	
570	Nace Anaxímenes *Acmé* de Anaximandro	
550	Fundación de la escuela pitagórica	Ciro II Rey de los Persas.
546	Muere Tales de Mileto	
545	Muere Anaximandro Nace Heráclito de Efeso	
540	*Acmé* de Anaxímenes	
538		Fin de la cautividad de los judíos en Babilonia.
I mitad del s. V	Actividad de Heráclito Florecimiento de la escuela de Elea (Parménides, Zenón y Meliso) Actividad de Empédocles Nacimiento de Anaxágoras Nacimiento de Leucipo	
490		Batalla de Maratón
485	Nacen Gorgias y Protágoras	
470	Nacimiento de Sócrates	
460	Nacimiento de Demócrito	

a.C.	*Sucesos filosóficos*	*Otros sucesos*
449-429		Edad de Pericles en Atenas
442-429		Producción principal de Sófocles
431		Guerra del Peloponeso
427	Nace Platón	
427-388		Actividad literaria de Aristófanes
404		Tiranía de los treinta en Atenas
399	Proceso y muerte de Sócrates	
387	Fundación de la Academia	
384	Nace Aristóteles	
362		Batalla de Mantinea
347	Muere Platón	
336		Alejandro Rey de Macedonia
335	Fundación del Liceo	
334-323		Expedición de Alejandro en Asia
324	Inicio del escepticismo pirrónico	
322	Muerte de Aristóteles	Disolución del Imperio macedonio
306	Apertura del Jardín, escuela de Epicuro (muerto en el 270)	
300	Apertura de la Estoa, escuela de Zenón (muerto en el 262)	Fundación de la biblioteca de Alejandría
268	Arcesilao dirige la Academia	Unificación de Italia bajo el poder romano
264-241		Primera guerra púnica
262		Traducción de la Biblia (versión de los setenta)
232	Crisipo jefe de la escuela estoica	
238		

a.C.	*Sucesos filosóficos*	*Otros sucesos*
218-201		Segunda guerra púnica
212		Muere Arquímedes
200-197		Primera guerra macedónica
156-137	Carnéades dirige la Academia	
60-55	Lucrecio: *De rerum natura*	
58-51		César conquista la Gallia
57-35	Producción literaria de Cicerón	
50		César al poder
48-44		*Pax augustea*

* * * *

d.C.		
30		Fecha tradicional de la muerte y resurrección de Jesucristo. San Pedro primer Papa
43-44		Britania romana
II mitad del s. I	Filón de Alejandría Neopitagorismo Epícteto	
63	*Cartas a Lucilo* de Séneca	
64		Incendio de Roma y persecución de los cristianos
70		Destrucción de Jerusalén por Tito. Diáspora de los judíos
I mitad del s. II		Primeros apologistas cristianos

d.C.	*Sucesos filosóficos*	*Otros sucesos*
194	*Esbozos pirrónicos* de Sexto Empírico	
197		*Apologeticum* de Tertuliano
I mitad del s. III	Inicio del neoplatonismo	
203	*Vida de los filósofos* de Diógenes Laercio	
233	Plotino discípulo de Ammonio en Alejandría	
244	Escuela de Plotino en Roma	
II mitad del s. III		Crisis del Imperio Romano
251-325	Escuela neoplátonica de Siria: Jámblico	
270	*Isagogé* de Porfirio	
301	Publicación de las *Enéadas*	
I mitad del s. IV		Herejía arriana Primeras basílicas romanas
312		Conversión de Constantino
313		Edicto de Milán
324		Constantino emperador único
325		Concilio de Nicea
330		Traslado de la capital del Imperio a Bizancio (Constantinopla)
II mitad del s. IV		Padres griegos –S. Gregorio Nacianceno, S. Gregorio de Nisa y S. Juan Crisóstomo– y Padres latinos –S. Ambrosio y S. Jerónimo–.

a.C.	*Sucesos filosóficos*	*Otros sucesos*
360-422		Pelagio
387		Conversión de S. Agustín
385		Escisión del Imperio (Oriental y Occidental)
402		Rávena capital del Imperio Romano de Occidente
431		Concilio de Efeso
438	Proclo jefe de la escuela neoplatónica en Atenas	
476		Fin del Imperio Romano de Occidente
510		Boecio cónsul
529	Justiniano cierra las escuelas de Atenas	

BIBLIOGRAFIA *

1. OBRAS GENERALES

AA. VV.: *Histoire de la Philosophie*, v. 1. Encyclopédie de la Pléiade, Gallimard, Paris 1969 (trad. española *Historia de la Filosofía*, v. 2 *La filosofía griega*, 8.ª ed., Siglo XXI, Madrid 1980).

CAPELLE, W.: *Die griechische Philosophie*, de Gruyter, Berlin 1954 (trad. española *Historia de la filosofía griega*, Gredos, Madrid 1972).

COPLESTON, F.: *A History of Philosophy*, v. I *Greece and Rome*, 4.ª ed., London 1956 (trad. española *Historia de la filosofía*, v. I *Grecia y Roma*, Ariel, Barcelona 1969).

FRAILE, G.: *Historia de la filosofía*, v. I *Grecia y Roma*, BAC, Madrid 1956.

GOMPERZ, TH.: *Griechische Denker*, 3 vol., Leipzig 1896-1909 (trad. española *Pensadores griegos*, 3 vol., Guaranía, Buenos Aires 1951-52).

GRENET P.B.: *Histoire de la philosophie ancienne*, Beauchesne, Paris 1956 (trad. española *Historia de la filosofía antigua*, Herder, Barcelona 1969).

GUTHRIE, W.R.CH.: *The Greek Philosophers from Thales to Aristotle*, London 1950 (trad. española *Los filósofos griegos de Tales a Aristóteles*, Fondo de Cultura Económica, México 1962).

JAEGER, W.: *Paideia, Die Formung des griechischen Menschen*, Berlin 1933 (trad. española *Paideia, Los ideales de la cultura griega*, 2.ª ed., Fondo de Cultura Económica, México 1962).

* La presente bibliografía esencial puede ser completada consultando *Questioni di storiografia filosofica*, I, La Scuola, Brescia 1975.

LAERCIO DIÓGENES: *Vidas de los filósofos*. Edición crítica: LONG, H.S.: *Diogenis Laertii vitae philosophorum*, 2 vol., Bibl. Ox., Oxford 1964. Trad. Italiana GIGANTE M.: *Diogene Laerzio, Vita dei Filosofi*, 2 vol., 2.ª ed., Laterza, Bari 1976. Existe una traducción española de la obra de Diógenes, *Vidas de filósofos ilustres*, 2 vol., Iberia, Barcelona 1962.
NAPOLI, G.DI: *La concezione dell'essere nella filosofia greca*, Marzorati, Milano 1953.
REALE, G.: *Storia della filosofia antica*, 5 vol., Vita e Pensiero, Milano 1975-80.
ROBIN, L.: *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris 1923 (trad. española *El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico*, Hispanoamericana, México 1962).
VOGEL, C.J.DE: *Greek Philosophy*, 3 vol., 4ª ed., Brill, Leiden 1969.
WERNER, CH.: *La philosophie grecque*, 3ª ed., Payot, Paris 1962 (trad. española *La filosofía griega*, Labor, Barcelona 1966).
WINDELBAN, W.: *Geschichte der abendländischen Philosphie im Altertum*, 4ª ed., Munich 1923 (trad. española *Historia de la Filosofía*, I. *La filosofía de los griegos*, 2.ª ed., México 1948).
HIRSCHBERGER, J.: *Geschichte der Philosophie*, I. *Altertum und Mittelalter*, Herder, Freiburg 1949 (trad. española *Historia de la Filosofía*, I. *Antigüedad y Edad Media*, 2.ª ed., Herder, Barcelona 1965).
ZELLER, E.: *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, 3 partes en 5 vol., Tübingen y Leipzig 1859-1868 (reimpresa en Hildesheim y Darmstadt 1963). La traducción italiana iniciada en 1932 por R. Mondolfo prevé 18 volúmenes en los que se introducen valiosos elementos historiográficos que completan el texto de Zeller. De momento han salido 10 volúmenes de la edición italiana, E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, La Nuova Italia, Firenze 1932 ss.

2. PRESOCRÁTICOS

A. *Fuentes*

AA.VV.: *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, 2 vol., Laterza, Bari 1969.
AA.VV.: *Los filósofos presocráticos*, 3 vol., Gredos, Madrid 1979-81.

COLLI, G.: *La sapienza greca*, 3 vol. (hasta Heráclito), Adelphi, Milano 1977-80.
DIELS, H.-KRANZ, W.: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vol., 6.ª ed. (posteriormente reimpresa), Weidmann, Berlín 1951-52.
GARCÍA-BACCA, J.D.: *Los presocráticos*, 2 vol., Fondo de Cultura Económica, México 1943-44.

B. *Estudios*

AA.VV.: *Studies in presocratic philosophy*, 2 vol., Routledge and Kegan Paul, London 1970-75.
ALFIERI, V.E.: *Gli atomisti, frammenti e testimonianze*, Laterza, Bari 1936 (incluido sin notas en *I Presocratici*).
BIGNONE, E.: *Empedocle, Studio critico, traduzione e commento delle testimonianze e frammenti*, L'Erma di Bretschneider, Roma 1963 (reimpresión).
BURNET, J.: *Early Greek Philosophy*, London 1892 (ed. española *La aurora del pensamiento griego*, Argos, México 1944).
CHERNISS, H.: *Aristotle's criticism of presocratic philosophy*, J. Hopkins Press, Baltimore 1935.
GARCÍA BACCA, J.D.: *El poema de Parménides*, trad. y coment., Imprenta universitaria, México 1942.
GENTILE, M.: *La metafisica presofistica*, Cedam, Padova 1939.
JAEGER, W.: *The theology of the early greek philosophers*, Oxford 1948 (trad. española *La teología de los primeros filósofos griegos*, Fondo de Cultura Económica, México 1952).
KIRK, G.S.-RAVEN, J.E.: *The presocratic philosophers*, Cambridge 1957 (trad. española *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid 1970).
LAURENTI, R.: *Introduzione a Tale Anassimandro Anassimene*, Laterza, Bari 1971.
MONTERO MOLINER, F.: *Parménides*, Gredos, Madrid 1960.
TIMPANARO CARDINI, M.: *Pitagorici, Testimonianze e frammenti*, 3 vol., 2.ª ed., La Nuova Italia, Firenze 1969.
UNTERSTEINER, M.: *Parmenide, Testimonianze e frammenti*, 2.ª ed., La Nuova Italia, Firenze 1967.
VOGEL, C.J.DE: *Pythagoras and early pythagoreanism*, Assen 1966.
ZAFIROPULO, J.: *Empédocle d'Agrigente*, Les Belles Lettres, Paris 1953.
Anaxagore de Clazomène, Les Belles Lettres, Paris 1948.
L'école éléate, Les Belles Lettres, Paris 1950.

3. Los sofistas y Sócrates

A. *Fuentes*

AA.VV.: *Socrate. Tutte le testimonianze da Aristofane e Senofonte ai Padri cristiani.* Laterza, Bari 1971.
Diels. H.-Kranz, W.: *Die Fragmente der Vorsokratiker.* cit.
Unteisteiner, M.: *Sofisti. Testimonianze e frammenti.* 4 vol., 2.ª ed., La Nuova Italia, Firenze 1967 (el último volumen en colaboración con A. Battegazzore).

B. *Estudios*

Festugière, A.M.: *Socrate.* Paris 1932 (ed. española *Sócrates.* Interamericana. Buenos Aires 1943).
Guthrie, W.K.C.: *Les sophistes.* Payot, Paris 1976 (es la edición separada del vol. III de *History of greek philosophy.* Cambridge University Press. Cambridge 1969).
Magalhães-Vilhena, V. de: *Le problème de Socrate.* P.U.F. Paris 1952.
Maier, E.: *Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung.* Tübingen 1913 (trad. italiana *Socrate, la sua opera e il suo posto nella storia.* 2 vol., La Nuova Italia, Firenze 1943-44).
Sarri, F.: *Socrate e la genesi storica dell'idea occidentale di anima.* 2 vol., Abete, Roma 1975.
Taylor, A.E.: *Socrates.* London 1933 (trad. italiana *Socrate.* La Nuova Italia, Firenze 1952).
El pensamiento de Sócrates. Fondo de Cultura Económica. México 1961.
Tovar, A.: *Vida de Sócrates.* 2.ª ed., Rev. de Occidente, Madrid 1966.
Untersteiner, M.: *I sofisti.* 2 vol., Lampugnani Nigri, Milano 1967.

4. Platón

A. *Los Diálogos*

a) *ediciones*

AA.VV.: *Platon Oeuvres complètes, texte établi et traduit.* Collection des Universités de France publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé, Les Belles Lettres, Paris 1920 ss.

BURNET, J.: *Platonis Opera*, 5 vol., Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, Clarendon Press, Oxonii 1900-1907.
HERMANN, C.F.: *Platonis Dialogi secundum Thrasylli dispositi*, 6 vol., Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Teubner, Lipsiae 1851-53.

b) *traducciones*

AA.VV.: *Platone, Opere complete*, 2 vol., Laterza, Bari 1966.
Platón, Obras Completas, 2.ª ed., Aguilar, Madrid 1979.
BERGUA, J.B.: *Platón Obras Completas*, 9 vol., ed. Ibéricas, Madrid 1960-68.
ROBIN, L.: *Platon, Oeuvres Complètes*, 2 vol., Bibl. de la Pléiade, Paris 1950.
Aunque incompleta, la mejor traducción al castellano es la emprendida por el Instituto de Estudios Políticos, que recoge también el texto griego. Hasta ahora han aparecido: *La República, Cartas, Político, Critón, Sofista, Gorgias, Menón, Fedro* y *Las Leyes*.
Por último, señalamos la traducción realizada por diversos autores para la editorial Gredos: *Diálogos*, vv. I-IV, Madrid 1981-86 (incompleta).

B. *Estudios*

DIÈS, A.: *Platon*, Flammarion, Paris 1930.
Autour de Platon, 2 vol., Beauchesne, Paris 1972.
CONFORD, F.M.: *Plato's theory of knowledge*, Routledge and Kegan Paul, London 1935 (trad. española *La teoría platónica del conocimiento*, Paidós, Buenos Aires 1968).
CHERNISS, H.F.: *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*, J. Hopkins Press, Baltimore 1944.
FESTUGIÈRE, A.F.: *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, 3.ª ed., Vrin, Paris 1975.
GOLDSCHMIDT, V.: *La religion de Platon*, 2.ª ed., P.U.F., Paris 1971.
KRÄMER, H.: *Platone e i fondamenti della metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1982.
PATER, W.: *Plato and Platonism*, London 1893 (trad. española *Platón y el platonismo*, Emecé, Buenos Aires 1946).
PÉPIN, J.: *Mythe et allégorie*, 2.ª ed., Paris 1976.
PIEPER, J.: *Über die platonischen Mythen*, München 1965 (trad. española *Sobre los mitos platónicos*, Herder, Barcelona 1984).
REALE, G.: *Per una rilettura e una nuova interpretazione di Platone*, Cusl, Milano 1984.

ROBIN, L.: *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, Alcan, Paris 1908.
La théorie platonicienne de l'amour, 3.ª ed., P.U.F., Paris 1964.
Platon, 2.ª ed., P.U.F., Paris 1968.
ROSS, W.D.: *Plato's theory of Ideas*, Clarendon Press, Oxford 1951.
SCIACCA, M.F.: *Platone*, 2 vol., 2.ª ed., Marzorati, Milano 1967 (trad. española *Platón*, Troquel, Buenos Aires 1959).
STEFANINI, L.: *Platone*, 2 vol., 2.ª ed., Cedam, Padova 1949.
TAYLOR, A.E.: *Plato, The man and his work*, 6.ª ed., Methuen, London 1949 (trad. italiana *Platone, L'uomo e l'opera*, La Nuova Italia, Firenze 1968).

5. ARISTÓTELES

A. *Corpus aristotelicum*

a) *ediciones*

ALLAN, D.J.: *Aristotelis De Caelo*, O.C.T. Oxford 1955.
Aristoteles Opera edidit Academia regia Borussica, Berolini 1831-1870 (vv. I-II, *Aristoteles Graece*, I. Bekker; v. III, *Aristoteles latine*, AA.VV.; v. IV, *Scholia in Aristotelem*, C. A. Brandis; v. V, *Aristotelis fragmenta*, V. Rose; *Index aristotelicus*, H. Bonitz) (reimpresión corregida, O. Gigon, Berlin 1960-61).
Aristotelis Opera omnia graece et latine, cum indice nominum et rerum absolutissimo, A. F. Didot, vv. I-IV, Parisii 1848-1869; v. V Index, 1874.
Además, muchas de las obras de Aristóteles han sido publicadas individualmente en alguna colección de clásicos griegos y latinos, como por ejemplo: Bibliotheca Teubneriana; Collection des Universités de France; Oxford Classical y The Loab Classical Library. Citamos sólo algunas de las ediciones de obras particulares más conocidas:
BURNET, J.: *The Ethics of Aristotle*, Methuen, London 1900.
JOACHIM, H.H.: *Aristotle on Coming-to-be and passing away*, Oxford 1922.
ROSS, W.D.: *Aristotelis fragmenta selecta*, O.C.T., Clarendon Press, Oxford 1955.
Aristotle's Metaphysics, 2 vol., O.C.T., Oxford 1924.
Aristotle's Physics, O.C.T., Oxford 1950.
Aristotle, De Anima, O.C.T., Oxford 1961.
WAITZ, TH.: *Aristotelis Organon*, Leipzig 1844-1846 (reimpreso Aalen-Scientia 1962).

b) *traducciones*

AA.VV.: *Aristotele, Opere*, 4 vol., Laterza, Roma-Bari 1973. Todavía incompleta la traducción del *corpus aristotelicum* realizada por varios autores y editada por Loffredo, Napoli. De momento han aparecido: *Metafisica*, 2 vol., *Gli Analitici Primi, I Topici, Trattato sul Cosmo, La Generazione e la Corruzione, L'Anima*.

TRICOT, J.: *Aristote, Traduction nouvelle et notes*, Vrin, Paris 1934.

En edición bilingüe griego-francés se encuentran numerosas obras de Aristóteles publicadas por la Collection des Universités de France, bajo el patrocinio de la Association Guillaume Budé, en Les Belles Lettres, realizadas por varios autores.

En castellano existen, entre otras, las siguientes ediciones:

AZCÁRATE, P.: *Aristóteles, Obras Completas*, 4 vol., Anaconda, Buenos Aires 1947.

SAMARANCH, F.P.: *Aristóteles, Obras*, 2.ª ed., Aguilar, Madrid 1967.

Sin detenernos en las traducciones de obras concretas, señalamos los principales trabajos en este género:

ARAUJO, M.-MARÍAS, J.: *Etica a Nicómaco*, griego-español, 2.ª ed., Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1970.

Política, griego-español, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1951.

GARCÍA YEBRA, V.: *Metafísica de Aristóteles*, edición trilingüe, 2 vol., Gredos, Madrid 1970.

Poética de Aristóteles, edición trilingüe, Gredos, Madrid 1974.

TOVAR, A.: *Retórica*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1953.

B. *Estudios*

AA.VV.: *Autour d'Aristote*, Melanges à A. Mansion, Nauwelaerts, Paris-Louvain 1955.

Articles on Aristotle, 4 vol., Duckworth, London 1977

ALVIRA, R.: *La noción de finalidad*, Eunsa, Pamplona 1978

AUBENQUE, P.: *Le problème de l'être chez Aristote*, 2.ª ed., P.U.F., Paris 1966 (trad. española *El problema del ser en Aristóteles*, Taurus, Madrid 1981).

La prudence chez Aristote, 2.ª ed., P.U.F., Paris 1976.

BERTI, E.: *L'unità del sapere in Aristotele*, Cedam, Padova 1965.
Studi aristotelici, Japadre, L'Aquila 1975.
Aristotele: Della dialettica alla filosofia prima, Cedam, Padova 1977.
Profilo di Aristotele, Studium, Roma 1979.
BIGNONE, E.: *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, 2 vol., 2.ª ed., La Nuova Italia, Firenze 1973.
BRENTANO, F.: *On several senses of being in Aristotle*, Univ. of California Press, Berkeley 1975.
CALOGERO, G.: *I fondamenti della logica aristotelica*, 2.ª ed., Le Mounier, Firenze 1968.
CENCILLO, L.: *«Hyle», Origen, concepto y funciones de la materia en el Corpus aristotelicum*, CSIC, Madrid 1958.
CUBELLS, F.: *El concepto de acto energético en Aristóteles*, Imp. José Macher, Valencia 1960.
DÜRING, I.: *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg 1966 (trad. italiana *Arkstotele*, Mursia, Milano 1976).
GAUTHIER, R.A.: *La morale d'Aristote*, 3.ª ed., P.U.F., Paris 1973.
GÓMEZ MORALES, S.: *Horizonte de la metafísica aristotélica*, Col. Max. Oña, Madrid 1955.
HARDIE, W.F.R.: *Aristotle's Ethical Theory*, Clarendon Press, Oxford 1968.
JAEGER, W.: *Aristoteles, Grundegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923 (trad. española *Aristóteles, Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, Fondo de Cultura Económica, México 1946).
MANSION, A.: *Introduction à la physique aristotélicienne*, 2.ª ed., Institut superieur de Philosophie, Louvain 1946.
MANSION, S.: *Le jugement d'existence chez Aristote*, Institut superieur de Philosophie, Louvain-Paris 1946.
MIGNUCCI, M.: *La teoria aristotelica delle scienze*, Firenze 1965.
NATALI, C.: *Cosmo e divinità. La struttura logica della teologia aristotelica*, Japadre, L'Aquila 1974.
NUYENS, F.: *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Institut superieur de Philosophie, Louvain 1948.
OWENS, J.: *The doctrine of being in the aristotelian Metaphysics*, 2.ª ed., Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1963.
REALE, G.: *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1967.
Introduzione a Aristotele, Laterza, Bari 1974.
ROSS, W.D.: *Aristotle*, London 1923 (trad. española *Aristóteles*, Sudamericana, Buenos Aires 1957).

VANIER, J.: *Le bonheur, principe et fin de la morale aristotélicienne*, Desclée de Brouwer, Paris-Bruges 1965.

6. HELENISMO

A. *Fuentes*

ARNIM, VON H.: *Stoicorum Veterum fragmenta*, Teubner, Lipsiae 1903-1924.

ARRIGHETTI, G.: *Epicuro, Opere*, 2.ª ed., Einaudi, Torino 1973.

BAILEY, C.: *Epicurus, The Extant Remains, with short critical apparatus, translation and notes*, Clarendon Press, Oxford 1926.

BALDASSARI, M.: *Plutarco, gli opuscoli contro gli Stoici*, 2 vol., Pub. di Verifiche, Trento 1976.

BIGNONE, E.: *Epicuro, Opere, frammenti e testimonianze sulla sua vita, tradotti con introduzione e commento*, Laterza, Bari 1920.

BRÉHIER, E.: *Les Stoïciens Textes, édités sous la direction de* P.M. Schuhl, Gallimard, Paris 1962.

EMPÍRICO, SEXTO: *Los tres libros de hipótesis pirrónicas*, ed. Reus, Madrid 1926.

FESTA, M.: *I frammenti degli Stoici antichi*, 2 vol., Laterza, Bari 1932-35 (reimpreso en un volumen, Olms, Hildesheim 1971).

MUTSCHMANN, H.-MAU J.: *Sexti Empirici Opera*, 3 vol., Teubner, Lipsiae 1912-52.

USENER, H.: *Glossarium Epicureum, edendum curaverunt* M. Gigante *et* W. Schmid, ed. dell'Ateneo e Bizzarri, Roma 1977.

Epicurea, Teubner, Leipzig 1887 (reimpreso, Roma 1963).

B. *Estudios*

AA.VV.: *Problems in Stoicism*, ed. by A. A. Long, London 1971.

BAILEY, C.: *The greek atomists and Epicurus*, Oxford University Press, Oxford 1928.

BIGNONE, E.: *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, 2 vol., 2.ª ed., La Nuova Italia, Firenze 1973.

BROCHARD, V.: *Les sceptiques grecs*, 3.ª ed. Paris 1932 (trad. española *Los escépticos griegos*, Losada, Buenos Aires 1945).
BRUN, J.: *Le Stoïcisme*, P.U.F., Paris 1958.
CAPONE BRAGA, G.: *Studi su Epicuro*, Milano 1951.
EDELSTEIN, L.: *The meaning of Stoicism*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1966.
FESTUGIÈRE, J.: *Epicure et ses dieux*, P.U.F., Paris 1947 (trad. española *Epicuro y sus dioses*, Eudeba, Buenos Aires 1960).
MIGNUCCI, M.: *Il significato della logica stoica*, Patron, Bologna 1965.
MOREAU, J.: *L'âme du monde de Platon aux Stoïciens*, Les Belles Lettres, Paris 1939.
POHLENZ, M.: *Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung*, 2 vol. Göttingen 1948-49 (trad. italiana *La Stoa*, 2 vol., La Nuova Italia, Firenze 1967).
PRA, M.DAL.: *Lo scetticismo greco*, Bocca, Milano 1950.
RIST, J.M.: *Epicurus, An Introduction*, 2.ª ed., Cambridge University Press, London-New York 1977.
ROBIN, L.: *Pyrrhon et le scepticisme grec*, Paris 1944.
RUSSO, A.: *Scettici antichi*, Utet, Torino 1978.

7. NEOPLATONISMO

A. *Fuentes*

ARNÁLDEZ, R.-POUILLOUX, J.-MONDÉSERT, C.: *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, publiées sous le patronage de l'Université de Lyon, éd. du Cerf, Paris 1961 ss.
BRÉHIER, É.: *Plotin, Ennéades*, 6 vol., Coll. Budé, 2.ª ed., Les Belles Lettres, Paris 1954-63.
CILENTO, V.: *Enneadi*, 4 vol., Laterza, Bari 1947-49.
COHN, L.-WENDLAND, P.-REITER, S.: *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, 6 vol., Reimer, Berlin 1896-1915 (2.ª ed., De Gruyter, Berlin 1962).
COUSIN, V.: *Procli Opera*, 6 vol., Parisiis 1920-27.
DODDS, E.R.: *Proclus, The Elements of theology*, 2.ª ed., Clarendon Press, Oxford 1963.
HENRY, P.-SCHWYZER, H.R.: *Plotini Opera*, 3 vol., Desclée de Brouwer, Paris-Bruxelles, 1951.
MÍGUEZ, J.A.: *Plotino, Enéadas*, 6 vol., Aguilar, Buenos Aires 1963-67.
NAUCK, A.: *Porphyrii philosophi Platonici Opuscula selecta*, 2.ª ed., Teubner, Lipsiae 1886 (reimpresión, Olms, Hildesheim 1963).

SAMARANCH, F.P.: *Proclo, Elementos de Teología*, Aguilar, Buenos Aires 1965.
Commentaria in Aristotelem Graece, edita consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae, apud G. Reimerum, Berloni 1882-1909 (reimpresión, De Gruyter, Berlin 1954 ss): v. IV *Porphyrii Isagoge et in Aristotelis Categorias commentarium*, edidit A. Busse, 1887 (reimpresión 1957).

B. ESTUDIOS

AA.VV.: *Le néoplatonisme*, ed. du Centre national de la Recherche Scientifique, Paris 1971.
The significance of neoplatonism, ed. by R. Baine Harris, International Society for neoplatonic studies, Old Dominion University Norfolk, Norfolk 1976.
BASTID, P.: *Proclus et le crépuscule de la pensée grecque*, Paris 1969.
BIDEZ, J.: *Vie de Porphyre. La philosophie néoplatonicienne*, 2.ª ed., Olms, Hildesheim 1964.
BRÉHIER, É.: *La philosophie de Plotin*, Boivin, Paris 1928 (trad. española *La filosofía de Plotino*, Sudamericana, Buenos Aires 1953).
Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie, 3.ª ed., Paris 1950.
DANIÉLOU, J.: *Philon d'Alexandrie*, Paris 1958 (trad. española *Ensayo sobre Filón de Alejandría*, Taurus, Madrid 1963).
GARCÍA BACCA, J.D.: *Introducción general a las Enéadas*, Losada, Buenos Aires 1948.
HADOT, P.: *Porphyre et Victorinus*, 2 vol., Paris 1968.
MADDALENA, A.: *Filone Alessandrino*, Mursia, Milano 1970.
MERLAN, P.: *From Platonism to Neoplatonism*, M. Nijhoff, Den Haag 1953.
PÉPIN, J.: *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judeo-chrétiennes*, 2.ª ed., Paris 1976.
ROSAN, L.Y.: *The philosophy of Proclus. The final phase of Ancient Thought*, Cosmos, New York 1949.
SANTINELLO, G.: *Saggi sull'umanesimo di Proclo*, Patron, Bologna 1960.

PUBLICACIONES DE LA FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA

LIBROS DE INICIACION FILOSOFICA

1. Tomás Alvira, Luis Clavell, Tomás Melendo: *Metafísica* (2.ª reimp.).
2. Juan José Sanguineti: *Lógica* (2.ª ed.).
3. Angel Rodríguez Luño: *Etica* (2.ª reimp.).
4. Alejandro Llano: *Gnoseología* (1.ª reimp.).
5. Iñaki Yarza: *Historia de la Filosofía Antigua* (2.ª ed.).
6. Mariano Artigas, Juan José Sanguineti: *Filosofía de la Naturaleza.*
7. Mariano Artigas: *Introducción a la Filosofía.*
8. José Ignacio Saranyana: *Historia de la Filosofía Medieval.*
9. Angel Luis González: *Teología Natural.*
10. Alfredo Cruz Prados: *Historia de la Filosofía Contemporánea.*

En preparación:

Víctor Sanz Santacruz: *Historia de la Filosofía Moderna.*
Jacinto Choza, Jorge de Vicente: *Psicología.*